




کتابخانهٔ مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش تهیه نسخه دیجیتال

نام کتاب: شرح طوالع

مؤلف:

شمارهٔ کتاب: ۲۹۰ - ح - الهیات

اندازه:

تاریخ تصویربرداری: دی ۱۳۹۰

قیمت بلیت ۲۰ ریال
فاضل توفی

کتاب ...

(۱۷۶)

مجموعه

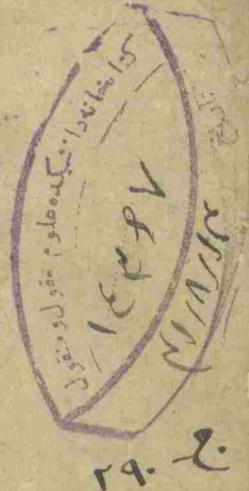
منهاج الکرامه

اعتقادات ابن بابویه قمی

٥٣٧

طوالع الانوار للقاضي عبد الله عمر البيضاوي





٢٩٠

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير
لما جرت عادة المصنفين بل فاعل كل امر ان يبدا بالبسملة تيمنا
وللحديث المشهور افتتح المص رحمة الله عليه كتابه بقوله بسم
والاسم اما من الوسم بمعنى السمة او السمو بمعنى العلو لانه علامة
دالة على المسمى او يكون مرتفعا عاليا بالدلالة عليه وهو عند التحقيق
الذات المتعينة بصفة ما فتعين ذاته تعالى المقدسة بصفة
العلم اسمه العليم وبالقدرة القدير وهكذا في غيرهما ومن هنا
يعثر اللبيب الفطن على اختلاف بين القوم من ان الاسم هو
عين المسمى او غيره الله هو اسم له تعالى باعتبار اتصافه بجميع
الصفات الكمالية يجرى مجرى العلم له تعالى يرشدك الى هذا
كلمة التوحيد الرحمن الذى يرحم جميع الموجودات بالرحمة
العامة وهى اعطاء الوجود لها قال الله تعالى الرحمن على العرش
استوى الرحيم الذى يرحم كلا منها برحمة خاصة به بها يبلغه
الى كماله اللائق به واردف البسملة بالحمد على ما هو المتعارف
بين الجمهور فقال الحمد وهو الثناء والنداء بالكمال والتحقيق انه
اظهار كمال المحمود ولما كان الله تعالى هو الكامل فى نفسه المكمل
لما سواه بايجاده وبلوغه الى كماله اللائق به فالحمد ليس له
الا له تعالى ولذلك قال لمن اى مختص لمن وجب وجوده
لانه من ذاته بل نفس ذاته ووجب بقاؤه وهو استمرار
الوجود والتعبير عنه بمن الابهامى لابهامه انه مبهم
عن العقول لا تدرك كنهه وخص من صفاته العلى وجوب
الوجود لانه منبع جميع الصفات الكمالية وهو وان
كان مستلزما لامتناع العدم لكنه صرح به بقوله وامتنع
عدمه مطلقا وفناؤه اى العدم الطارى بعد الوجود ثم
استدل على وجوده بوجود الممكن كما هو داب المتكلمين

رعاية

رعاية لبراعة الاستهلال فقال دل على وجوده ارضه وسماؤه
اذ الممكن لا بد وان يستند الى الواجب دفعا للدور والتسلسل
وخصهما بالذكر اما لانهما اصلان لان الاول محل الاقوات و
الارزاق والثانى مفيضها كما قال تعالى وفى السماء رزقكم
او المراد بهما العالم عبر عنه باكمل اجزائه ثم اشار الى وحدانيته
بقوله شهد بوحدانيته رصف العالم اى نظامه واحكامه على
ابلغ وجه وبناؤه على احسن نظام كما قال تعالى لو كان فيهما الهة
الا الله لفسدتا ثم اراد التصريح بصفات علمت مما ذكر ايماءً وهى  الله ص
الصفات الذاتية له تعالى فقال العليم الذى يحيط علمه بما لا
يتناهى عده واحصاؤه لشموله لجميع الموجودات الواجبة و
الممكنات كلياتها وجزئياتها على ما هى عليه لحضور جميعها له
تعالى القدير الذى لا ينتهى قدرته عند حصول المراد بل له
تعالى اعادته وابداؤه اى له ان يبديه ثم يفنيه ثم يعيده
ويجوز ان يكون اعادته مرفوعا بالمراد وضميرله للالف
واللام وفيه ايماء الى صفة الارادة ثم اراد ذكر صفاته الفعلية
فغير الاسلوب الى الجملة المضارعية الدالة على التجدد اشارة
الى قوله كل يوم هو فى شان فقال يدبر الامر والتدبير هو النظر
فى عواقب الامور وادبارها لتقع على احسن وجه والمراد
ههنا الاتقان اللازم له اى يدبر امر الموجودات متنزلا
من السماء منتهيا الى الارض بتا الى قدره سنن السابق
قضاؤه السنن الطريقة وقوله قضاؤه يجوز ان يكون
مرفوعا على انه خبر محذوف وضميره لله تعالى وان
يكون فاعلا للسابق والضمير ح للالف واللام ومعناه
على الاول انه تعالى يدبر امر المخلوقات بقدره التالى
سنن السابق وهو قضاؤه تعالى وعلى الثانى انه يدبر

الذى صح

الامر بتالى قدره سنن سبق وهو قضاؤه تعالى واعلم ان
القضا عبارة عن ثبوت صور جميع الاشيا في عالم العقول على
الوجه الجملى الكلى والقدر حصوله فى عالم النفوس على الوجه
التفصيلى الجزئى مطابقة لما فى المواد الخارجية مستندة الى
اسبابها وشرائطها واجبة بها لازمة لاوقاتها ويشملها العناية
الالهية المسماة بالعناية الاولى شمول القضاء للقدر الى المواد
الخارجية وهى احاطة علمه تعالى بالكل على ما هو عليه
اذا تقرر ما ذكرنا لك علمت ان قوله جلت قدرته وقع فى محزه
واما قوله وتباركت اى تعاظمت وتعالت اسماؤه فباعتبار
ان لكل اسم من اسمائه اثارا وفوائد لا تحصى ولا تدرك او كثرت
فصارت ذا بركة لما قال بعض ان له تعالى بالنسبة الى كل مخلوق
اسما يخصه فلا يحصى اسمه وعظمت نعمته الظاهرة التى هى
المشاعر الظاهرة وما يدرك وعمت الاؤه اى نعمه الباطنة
وهى المدارك الباطنة وما ينال بها ويجوز ان يراد بقوله عظمت
نعمته نعمه الظاهرة والباطنة اى المشاعر كلها كما قال تعالى
واسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة والمراد بالالاء ما يعم
جميع المخلوقات من الوجود وما يتبعه وهذا يناسب
قوله عمت ثم اخذ يثبت ان ليس فى وسع العقل ادراك
ذاته وصفاته فقال تاهت اى تحيرت فى بيداء الوهيته
انظار العقل اى ملاحظاته البصيرية التصورية
الموديه الى تصوره واراؤه اى ملاحظاته التصديقية
الموصلة الى التصديق به وذلك لان الاول انما يتصور
بالحد والرسم وهو تعالى منزه عنهما اما عن الاول فلانه
لبساطته منزه عن التحديد المختص بالمركب عن الجنس
والفصل واما عن الثانى فلانه لتعاليه وانفصاله عن

الانيا

والقدر صح

بها صح

الاشياء لذاته لا يعرف له لازم بين يتوسل به اليه والثانى
اما استدلال بالعلة على المعلول او بالمعلول على العلة والاول
محال فى شانه تعالى لانه علة العلل لا علة له تعالى عن ذلك
علوا كبيرا واما الاستدلال بالمعلول على العلة فقلما يفيد
اليقين لان المعلول المعين وان كان فى الوجود محتاجا
الى علة معينة لكن العلم به لا يستلزم العلم واليقين
بالعلة المعينة فتحير العقل فى ادراكه وكيف لا وهو
مخلوق له والمخلوق حاير فى الخالق ولذا قال وارتجت
اى انغلقت دون ادراكه تعالى وصفاته طرق الفكر
وانحاؤه جهاته والفكر حركة النفس فى المعقولات مبتدئة
من المطلوب المعلوم بوجه ما به يتمكن النفس عن طلبه
منتهية اليه بوجه هو المطلوب اكتسابه وهذه الحركة
شبيهة بالحركة الاينية الواقعة فى مسافة ما والمعقولات
التى وقعت تلك الحركة فيها شبيهة بالطريق والمسافة
ولما انجر الكلام الى هذا المقام هاجت النفس تاهية
الى ان تحول ثانيا فقال احمد ولا احصى ثناءه كما قال
سيد المرسلين صلوات الله عليه سبحانك لا احصى ثناء عليك
واشكره والشكر ايضا عطاؤه لان الشكر صرف العبد جميع
ما انعم الله عليه فيما خلق له وهو عطاء منه تعالى على
العبد يستدعى شكرا اخر فكيف يمكن للعبد اداء شكره
سبحانك ما شكرناك حق شكرك واذا آل الامر الى ذلك اراد
التوسل الى النبى لتوفيق شكره لانه واسطة فيضان الرحمة
على العباد فاردف الحمد بالصلوة بقوله واصلى اى ادعو
الله بانزال الرحمة على رسوله الذى رفع الهدى اى
التوحيد ودين الاسلام جده سيفه واجتهاده وعناؤه

مصدر عنى بالكسر يعنى بالفتح اذا تعب والمراد جهده
وقمع ازال ودفع الضلالة نقيض الهدى باسه شدته
وغناوه اى كفايته ونفعه ثم كرر الصلوة تاكيدا للاستشفاع به
والتوسل فقال صلى الله عليه وتوسل باله بالنسبة اليه
صلى الله عليه وسلم وقال وعلى اله هو اقرباوه ولانفراده
هنا عن الصحب يناسب ان يحمل على ما هو اعم من
القربة نسبا ومحبة وموالاة وسيجى فى بحث النبوات
الفرق بين النبى والرسول ان شاء الله تعالى ما اضاء
البدر المنير ضياوه اى ضوءه وهذا متعلق بالحمد والصلوة
والمقصود التابيد وقد جاء اضاء لازما ومتعديا فان
كان الاول فالبدر فاعله وضياوه بدل منه بدل الاشتمال
والضمير لا محالة له وان كان الثانى فالبدر مفعوله و
ضياوه فاعله والضمير يحتمل ان يكون للبدر او الرسول
صلى الله عليه وسلم ثم اشار الى اشرف العلم بحسب الموضوع
والمسائل والمبادى فقال وبعد اى بعد الحمد والصلوة
فان اعظم العلوم اى اشرفها موضوعا هو علم الكلام
لان موضوعه ذات الله تعالى على ما قيل اذ يبحث
فيه عن صفاته الذاتية والفعلية التى يندرج فى البحث
عنها الممكنات وما قيل ان موضوع العلم لا يثبت فى
ذلك العلم ليس على اطلاقه لانه اذا كان البحث عن
احوال عارضة للوجود وغيره يجوز ان يثبت فيه وجود
نفس موضوعه سيما اذا كان العلم مما هو اعلى العلوم ليس
فوقه علم يثبت فيه موضوعه كما فيما نحن فيه ثم اشار الى
شرفه بحسب المسائل بقوله واقومها اى ابعدها عن
الخطاء هو الكلام لان مسائله مبينة بدلائل عقلية مويدة

بالكتاب

بالكتاب والسنة فهو اقومها اصولا وفروعا والمراد بالاصول
المسائل الكلية ككون الاله تعالى قادرا مختارا وبالفروع ما هو
تحته مثل كونه عالما مرسلا للرسل موحيا اليهم وقوله واقواها
اشارة الى شرفه بحسب المبادى اى الدلائل اى هذا العلم
اقوى العلوم حجة ودليلا لما علمت ان حججه عقلية قاطعة
مويدة بالكتاب السماوى والاحاديث النبوية وهذا اشارة
الى شرف الدليل وقوته بحسب المادة وقوله واجلاها اى
اظهرها محجة وسبيلا اشارة الى قوته وشرفه بحسب الصورة
اذ المحجة الطريقة والمراد بها صورة الحجة وبالسبيل صورة
الدليل وذلك اكثر دلائلها من الشكل الاول البين الانتاج
وقوله هو خبر قوله فان اعظم العلوم واشارة الى تعريفه بما
يناسب المقام بحيث يشمل ابواب الكتاب اى العلم الموصوف
المذكور هو العلم الكافل بابرازه اى باظهار اسرار اللاهوت
اى عالم الالهية مقابل للناسوت عالم الانسانية قيل المراد
باللاهوت الذات اى يظهر هذا العلم اسرار الذات عن
استار الجبروت قيل المراد باستار الجبروت صفاته
الفعلية وباسرار اللاهوت صفاته الذاتية فانها عن وراء
الصفات الفعلية قيل عليه كيف يكون الصفات الفعلية
استارا لها ويستدل عليها بالصفات الفعلية كما يستدل بخلقه
على كونه تعالى عالما حيا قادرا فيكون الصفات الفعلية كما
يستدل كاشفة عن الصفات الذاتية لا ساترة لها وانت تعلم
انه يجوز ان يكون شىء ساترا للشىء بوجه كاشفا عنه باخر و
ذلك ظاهر فى الاعراض بالنسبة الى الجوهر فانها ساترة له اذ
لا يحس بوجوده بل باعراضه القائمة فهى استار له بحسب
الوجود كاشفة عنه بحسب الشعور لانها لما كانت مما لا يقوم

لان م

بنفسه فنعلم من ذلك انه قائم بما قام بنفسه وهو الجوهر
وقيل اسناد الجبروت من قبيل اضافة المشبه به الى
المشبه نحو لجين الماء ويؤيد ذلك ان عالم الجبروت يطلق
على عالم العقول لانه جبر نقصها بكون ما يمكن لها حاصلا لها
بالفعل ليس فيها جهة القوة اولان الله تعالى اجبرها
على طلب كمالاتها الممكنة لها وحفظها بعد حصولها وقوله
هو العالم الكافل اشارة الى قسم الالهيات كما ان قوله المطلع
وهو الخبر الثاني اشارة الى قسم الممكنات اى العلم المذكور
هو مطلع على مشاهدات عالم الملك وهو عالم المحسوسات
من الجسمانيات وتوابعها ومطلع ايضا على مغيبات الملكوت
اى عالم المجردات الغير المحسوسة اذ الممكن قسمان قسم
يحس به وهو المسمى بالملك والشهادة وعالم الخلق وقسم لا
يحس به بالحواس الظاهرة وهو عالم الملكوت وعالم الامر
قال تعالى الا له الخلق والامر وقوله الفارق خبر ثالث
اى هذا العلم هو الفارق بين المنتجبين اى المختارين ويروى
بالجيم ومؤداهما واحد اذ الانتخاب هو الانتجاب اى اختيار
النفيس فهو الفارق بين المختارين للرسالة والهدى
وهم الانبياء والائمة وبين المنطبعين على الضلالة والردى
اى الهلاك اى المتنبي الضال المضل اذ بهذا العلم يعلم المعجزة
الدالة على صدق الرسول وكذب المتنبي وذلك اشارة
الى قسم النبوات وما يتبعه من مباحث الامامة ولهذا
اردف الرسالة بالهدى وقوله الكاشف خبر رابع اشار به
الى احوال النفس بعد المفارقة عن البدن اى هذا العلم
كاشف عن احوال السعداء الفائزين بالجنة والاشقياء
المقيمين في النار في دار البقاء اى عالم الآخرة يوم العدل

والقضا

والقضاء والجزاء بالاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر ثم اشار
الى ان هذا العلم اشرف العلوم الشرعية لانه اصلها ليزداد
رغبة الطالبين فيه فقال مبنى قواعد الشرع واساسها
اى اصلها ورئيس معالم الدين ورأسها اى حاكمها والمعالم
جمع المعلم وهو الاثر الذى يستدل به على الطريق فكانه
اراد بالقواعد الاحكام وبالمعالم ادلتها وذلك لان
اصل الشريعة الكتاب والسنة والاستدلال بهما يتوقف
للرسل ص على ثبوت الواجب القادر المختار المتكلم المرسل الموحى
اليهم الكتاب وهذا العلم كافل بذلك فهو رئيس العلوم
الشرعية ثم بعد ذلك وصف كتابه بما وصف ترغيبا
للطالب في تحصيله فقال هذا اى خذ او مضى هذا
وان كتابنا يشتمل على عقائل المعقول العقائل جمع عقيلة
وهي الكريمة النجيبة من كل شيء اى هذا الكتاب يشتمل
على نفائس المسائل العقلية وكذلك يشتمل على نخب
المنقول اى خيار المباحث النقلية يقال جاء في نخب
اصحابه اى في خيارهم جمع نخبة وقوله في تنقيح اصوله
ظرف مستقر وقع حالا عن ضمير يشتمل الراجع الى الكتاب
والتنقيح حذف ما لا دخل له فيها وتخريج فصوله من
تلك الاصول وتلخيص اى تهذيب قوانينه من الحشو و
الزوائد وتحقيق براهينه بحيث لا يحوم حولها
شائبة شبهة وحل مشكلاته وابانة اى اظهار معضلاته
والمشكل والمعضل ما التبس على التخمين xxxxx والضمائر
للعلم الموصوف المذكور وهو اى كتابنا مع وجازة
لفظه وقصره وسهولة حفظه لذلك يحتوى على
معان كثيرة الشعوب اى على مسائل كثيرة الاطراف

والجوانب ولما كان كثرة الشعوب يوهم تباعد بعضها
عن بعض دفعه بقوله متدانية الجيوب اى
متقاربة الاطراف والجنوب بالنون جمع الجنب
بمعنى الطرف وبالياء كما في بعض النسخ جمع الجيب
والمعنى واحد مسومة المبادى والمطالع المسومة
المعلمة بامثال الخواتم وذلك انما يكون على ما هو
انفس الاشياء مقومة العوالى والمقاطع اى مستقيمة
المقاصد وما ينتهى اليه يقال شئ قويم اى مستقيم الا
قيل يمكن ان يراد بالمبادى والمطالع مباحث النظر
والممكنات وبالعوالى والمقاطع مباحث ما يتركب
الدليل منه وبالعوالى الالهيات والنبوات ويجوز
ان يراد بالمبادى الدلائل وبالمطالع ما يتركب الدليل
منه وبالعوالى النتائج وبالمقاطع ما ينتهى اليه الدليل
اى البديهيات وسميته طوالع الانوار من مطالع
الانظار اى الافكار كان المسائل المذكورة فيه انوار
طلعت من الافكار التى هى كالمطالع والله سبحانه
اسال لا غيره ان يعصمنى عن الاباطيل ويهدينى سواء
السبيل ويغفر لى خطيئتى يوم الدين والجزاء
ويبوئنى اعلى عليين مع الصديقين والشهداء و
الصالحين ثم شرع فى المقصود واشار بفضل
الكتاب اجمالا بقوله وبعد اى بعد وصف العلم والكتاب
فمقصود الكتاب الخ

فائدة نفيسة

التعريف اللفظى هو ان لا يكون اللفظ ظاهر الدلالة على معنى فيفسر
بلفظ اوضح دلالة على ذلك المعنى كقولك الغضنفر الاسد وليس
هذا تعريفا حقيقيا يراد به تصور غير حاصل انما المراد به تعيين ما
وضع له لفظ الغضنفر من سائر المعانى ليلتفت اليه ويعلم انه موضوع
بازائه فماله الى التصديق وهو طريقة اهل اللغة وخارج عن المعرف
الحقيقى واقسامه الاربعة التى ذكرت وحقه ان يكون بالفاظ مفردة
مرادفة فان لم يوجد ذكر مركب يقصد به تعيين المعنى لا تفصيله
واعلم ان التعريف الحقيقى الذى يقصد به تحصيل ما ليس بحاصل
من التصورات ينقسم الى قسمين احدهما ما يقصد به تصور مفهومات
غير معلومة الوجود فى الخارج ويسمى تعريفا بحسب الاسم فاذا علم مثلا
مفهوم الجنس اصطلاحا واريد تصوره بوجه اكمل فان فصل نفس
مفهومه باجزائه كان ذلك حدا اسميا وان ذكر فى تعريفه عوارضه
كان ذلك رسما اسميا والثانى ما يقصد به تصور حقائق موجودة
فيه ويسمى تعريفا بحسب الحقيقة اما حدا او رسما وكلا هذين القسمين
لا يتجه عليه المنع لان المتصدى لهما بمنزلة نقاش ينقش لك فى ذهنك
صورة مفهوم او موجود فانه اذا قال مثلا الانسان حيوان ناطق
لم يقصد به ان يحكم على الانسان بكونه حيوانا ناطقا والا لكان
مصدقا لا مصورا بل اراد بذكر الانسان ان يتوجه ذهنك الى
ما عرفت بوجه ما ثم شرع فى تصويره بوجه اكمل فليس بين الحد
والمحدود حكم حتى يمنع فلا يصح ان يقال لا نسلم ان الانسان حيوان
ناطق فان ذلك يجرى مجرى ان يقال للكاتب لا نسلم كتابتك
نعم يصح ان يقال لا نسلم ان هذا حد للانسان او ان الحيوان جنس
له او الناطق فصل له الى غير ذلك فان هذه الدعاوى صادرة
عنه ضمنا وقابلة للمنع فاذا اريد دفعه صعب جدا فى الحقائق

الموجودة وان سهل في المفهومات الاعتبارية وكذا يتجه على الحد
النقض والمعارضة فاذا قيل مثلا العلم ما يصح من الموصوف
به احكام الفعل يقال هذا منقوض بالعلم بالواجبات والمستحيلات
فان سلم اتحاد وجود العلم المتعلق بهما فقد اعترف ببطلان حده
وفساد نقضه والا فلا اذ لا يعاند بين مفهومي هذين الحدين
بل كل منهما مفهوم على حدة واما اذا قيل الانسان حيوان ناطق
واريد ان هذا مدلوله لغة او اصطلاحا كان هذا تعريفا لفظيا
وحكما قابلا للمنع الذي يدفع بمجرد نقل او وجه استعمال

شرح مواقف

شارح طوالع عبد الله ابن محمد عبری
من اهل فرغانه و فقیه و ابن الترکمانی
شمس الدین عبید کرکی که بر شرح مطالع و افلیدس
شرح نوشته است از اهل تبریز است
علامه مفسر شمس الدین ابو الثنا محمود ابن عبد الرحمن
که شرح طوالع و تفسیر از اوست و شمس الدین
محمد بن محمود شارح تجرید هر دو از اهل اصفهانند

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين والصلوة على سيد المرسلين واله وصحبه
اجمعين وبعد اى بعد وصف العلم والكتاب فمقصود الكتاب
ليخرج الخطبة مرتب على مقدمة يتوقف عليها الابحاث الآتية
الكلامية وثلثة كتب الاول فى الممكنات والثانى فى الالهيات
والثالث فى النبوات وذلك لان البحث فى الكتاب اما عما
هو مقصودا وعما يتوقف عليه ذلك الثانى المقدمة والاول
اما ان يكون بحثا عما يستغنى عن الغير فى ذاته وصفاته وهو
كتاب الالهيات او عما يتوقف ذلك عليه وهو كتاب الممكنات
لانهم يستدلون بالممكن على الواجب او عما هو متمم لذلك وهو
كتاب النبوات ويعلم منه وجه تقديم كتاب الممكنات و
يتضح فى محله ايضا ولا يخفى ان ذلك وجه ضبطها فى الكتاب
لا حصر حقيقى اما المقدمة التى يتوقف عليها الابحاث الكلامية
ففى مباحث تتعلق بالنظر وهذا احوط من قولهم فى مباحث النظر
وفيها المقدمة فصول اربعة الفصل الاول فى بيان المبادى
اى ما يتوقف عليه مباحث النظر ولعل ذكر المبادى لئلا يوهم
التكرار وان كان الاول مقدمة الكتاب والثانى مقدمة مباحث
النظر وهى التعقل واقسامه وتعريف النظر هذا هو الظاهر
من اللفظ وقيل المراد بيان انا نحتاج الى آلة فارقة بين
صحيح النظر وفاسده ولا يخفى ان ما فى عبارة المتن غير واف به
وقد تكلف بعض فى بيان ذلك بان ينضم الى ما فى المتن
مقدمتين احديهما ان الفطرة الانسانية لا تفى بتمييز الصحيح
عن الفاسد لوقوع الخلاف فيحتاج الى آلة فارقة والثانية
ان ذلك ممكن واعتذر عن تركهما بانهما واضحتان عند العقل
فلا يحتاج الى ذكرهما فطوى ذكرهما وشرع فى تقسيم العلم فقال

اعلم

اعلم ان تعقل الشىء اى حصوله فى العقل وحده وفسر قوله وحده
بقوله من غير حكم عليه بنفى او اثبات ليدخل المركبات التقييدية فى
التصور وهذا التعقل الوحدانى العارى عن الحكم يسمى تصورا
وتعقل الشىء مع الحكم باحدهما اى النفى والاثبات يسمى تصديقا
قيل معية الحكم لحوقه به ويجوز ان يكون الحكم خارجا عن
التصديق او داخلا فيه اذ معه الشىء لا يوجب احدهما ه
وانت تعلم ان ظاهر اللفظ ان التصديق هو المجموع المركب
من التصورات الثلاثة تصور المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم
الذى هو صورة وقوع النسبة اولا وقوعها كما هو مذهب
الامام فالمراد بمعية الحكم حصول التصديق معه بالفعل فيكون
الحكم جزؤه الاخير الذى هو بمنزلة الصورة كما ان التصورات
بمنزلة المادة وكلاهما اى التصور والتصديق ينقسم وهو الظاهر
نظرا الى لفظ كلا وفى بعض النسخ ينقسمان نظرا الى معناه لانه
مفرد اللفظ مثنى المعنى ولو قيل وكل منهما لكان اظهر فى
بعضية كل من التصور والتصديق الى بديهى ضرورى مقابل للكسبى
لا الاولى ولهذا فسره بقوله لا يتوقف حصوله على نظر وفكر
اى من جنس المنظور فيه فالتصور البديهى هو الذى لا يحتاج
الى القول الشارح والتصديق البديهى هو الذى لا يحتاج الى
الحجة وان كان طرفاه كسبيين لانه لا يحتاج الى نظر من جنسه
والظاهر من قول المص رحمه الله ترادف الفكر والنظر وقال
بعض المحققين النظر ملاحظة المبادى من بين المعقولات
والفكر حركة النفس فى المبادى لترتيبها فالظاهر من كلامه
ان الحركة الاولى التى من المط الى المعقولات لطلب مباديه هو
النظر والحركة الثانية التى هى من المبادى الى المطالب هو الفكر
وعرف بعض الفكر بما عرف المص النظر به كما سيجئ ولا اشكال ان ذلك

المراد

حيث قسم التصور والتصديق الى البديهى والكسبى ثم قال اذ لو كانت التصورات والتصديقات باسرها ضرورية او مكتسبة ه

هى م

وهو قوله لترتيبها ه

انما تحصل بعد الحركتين حركة النفس من المطلوب فى المعقولات لطلب
المبادى وحركة فى المبادى والظاهر ان الفكر مجموع الحركتين
كما يشير اليه كلام بعض الاوائل او ملزومهما كما يومى اليه كلام آخرين
والتصور البديهى كتصور الوجود والعدم قيل الاولى ان يمثل
بتصور الحرارة والبرودة للاختلاف فى بداهة الوجود كما سيجئ
واعتذر عنه بانه مثّل به اشعارا منه بانها الحق عنده وان بداهته
صارت بحيث يمثّل بها والحكم بان النفى والاثبات لا يجتمعان
ولا يرتفعان عطف على قوله كتصور الوجود اى التصديق
البديهى كالحكم بان الشئ اما ان يكون موجودا او معدوما
فانه حاصل لمن لا يتأتى منه الكسب وفى قوله والحكم اشعار بان
مناط البداهة والكسب فيه انما هو على الحكم فقط وان كان
الاستدلال ببداهة التصديق على بداهة التصور كما وقع فى كلام
الامام رحمه الله يومى الى ان التصديق البديهى هو الذى
لا يحتاج الى نظر اصلا والى كسبى يحتاج اليه الى النظر كتصور
الملك والجن والعلم التصديقى بحدوث العالم وقدم الصانع
جل شانه وانما كان كل منهما منقسما اذ لو كانت التصورات
والتصديقات باسرها بتمامها ضرورية غير محتاجة الى النظر
او مكتسبة محتاجة اليه لما فقدنا شيأ منهما على التقدير الاول
فقدانا محوجا الى نظر او لما تحصّلنا على شئ منهما على التقدير
الثانى ولما كان الاول ظاهرا شرع فى بيان الثانى فقال
لان النظرى اى الكسبى انما يكتسب من معارف اى علوم
اخرى سابقة فى العلم على ما يكتسب فلو كانت المعارف
السابقة باسرها وتمامها مكتسبة لزم استناد كل واحد منها
اى من تلك المعارف الى غيره اى غير كل واحد وذلك الاستناد
اما فى موضوعات اى معلومات بعضها الكاسبة و

المكتسبة

المكتسبة متناهية على تقديران يعود سلسلة الاكتساب
او غير متناهية على تقدير ذهابها فيلزم الدور او التسلسل
المحالان اما لزوم الدور فعلى الاول واما التسلسل فعلى الثانى
وبيان استحالة الدور ان الموقوف على شئ موقوف
على جميع ما يتوقف عليه وبعض ذلك نفسه ليعود السلسلة
فيتقدم على نفسه فيلزم حصوله قبل حصوله ولا يخفى استحالة ذلك
واما التسلسل فلاستلزامه تصور امور غير متناهية مفصلة
دفعة وذلك مما يعلم كل عاقل استحالته قيل عليه انما
يلزم استحضار المبادى القريبة واما البعيدة
فيكفى العلم بها قبل ذلك الاكتساب فلا يلزم استحضار
الامور الغير المتناهية دفعة منفصلة كما لا يخفى فيستعان
ح لتتميم الدليل على امتناع الاكتساب على تقدير كسبية
الكل بحدوث النفس ولما فرغ عن تقسيم التصور و
التصديق الى البديهى والكسبى وابطال كسبية الجميع
وبداهته عرّف النظر فقال والنظر اى الفكر ترتيب
امور اى ما فوق الواحد ليتصور الترتيب فيه وايضا
الواحد لا يصلح للتعريف الصناعى كما سيجئ معلومة حاصلة
فى الذهن سواء كان تصورا او تصديقا قطعيا او غيره
وينبغى ان يكون ذلك الترتيب على وجه يودى الى
استعلام ما ليس بمعلوم اذ الغرض منه ذلك والظاهر
انه تعريف للنظر الصحيح اذ الفاسد صورة سواء كان
مادته صحيحة اولا لا يكون بهذه الحيثية وقيل للمطلق
اذ الفاسد يكون عند الناظر على ذلك الوجه وان
لم يكن مودیا الى استعلام فى نفس الامر وهذا انما يصح
فيما اذا كان الفساد مقصورا على المادة وفى غيره محل تأمل

قبل حصوله

واعلم ان هذا التعريف مشتمل على العلل الاربع الصورية
الدال عليها قوله ترتيب والمادية المدلول عليها بقوله امور
معلومة والغاية المعلومة من قوله على وجه يودى الى
استعلام ما ليس بمعلوم والفاعلية المفهومة من الترتيب
لانه لابد له من مرتب ولما كانت تلك الامور المعلومة
قسمين فصّله بقوله وتلك الامور المرتبة المعلومة ان
كانت موصلة الى تصور اى يعلم منه تصور اما بالكنه
او بوجه ما يسمى معرفا لانه يعرف منه التصور المقصود
اكتسابه وقولا شارحا لشرحه وايضاحه له وان كانت
تلك الامور المرتبة المعلومة موصلة الى تصديق اى
ما فيه حكم ايجابى او سلبى تسمى دليلا لانها تدل على ثبوت
ذلك التصديق وحجة اذ بها يغلب من يحتج بها على
الخصم الفصل الثانى من الفصول الاربعة فى الاقوال الشارحة
اى المعرف باقسامه وقدمه على الحجة لتقدم التصور
على التصديق وفيه مباحث ثلثة المبحث الاول
فى شرائط المعرف لما كان معرفة شرط الشىء انما هو
بعد معرفته شرع فى بيان المعرف فقال معرف الشىء
ما اى قول تصورى يستلزم استلزام السبب للمسبب
معرفته اى معرفة ذلك القول بواسطة الترتيب الواقع
فيه معرفته اى معرفة الشىء الذى هو المعرف اما بالكنه
او بوجه ما فلا يرد عليه الدليل لانه قول تصديقى ولا
الملزوم بالنسبة الى لازمه البين اذ دلالته ليست
بواسطة ترتيب اذ لا ترتيب هناك ودلالة الاثر
كالدخان مثلا على النار من قبيل الاستدلال بوجوده
على وجودها فيكون فى الحقيقة تصديقا واذا عرفت

ان

ان معرفة المعرف سبب لمعرفة المعرَّف فيكون العلم به اى بالمعرف
سابقا على العلم بالمعرف سبق السبب على المسبب فلا يعرف
الشىء بالمساوى له فى الجلاء والخفاء اى اذا علم احدهما علم الآخر
وان جهل جهل اذ لا ترجح لاحدهما بان يكون سببا للآخر وذلك
كما قيل الزوج عدد ليس بفرد فما ليس بفرد يساوى الزوج
فى المعرفة والجهالة فلا يصح تعريفه به وهذا على ما هو المشهور
من ان التقابل بين الزوج والفرد بالتضاد والتحقيق
ان بينهما تقابل العدم والملكة ولا شك ان معرفة العدم مسبوق
بالملكة فعلى هذا يكون من التعريف بالاخفى كما لا يخفى ولا
يعرف الشىء ايضا بنفسه لاستحالة ان يكون الشىء سابقا
فى العلم على نفسه والا لزم ان يكون معلوما قبل كونه معلوما
وذلك قسمان الاول ان يكون المعرف نفس الشىء فقط
والثانى ان ينضم اليه آخر واشار الى الاول بقوله مثل الحركة
الاينية نقلة من مكان الى آخر والنقلة هى الحركة الاينية
والى الثانى بقوله الانسان حيوان بشر فان البشر هو الانسان
وضم اليه الحيوان ولا يعرف ايضا الشىء بالاخفى منه لاستحالة
كون العلم بالاخفى سببا للعلم بالاجلى وذلك اقسام ثلثة لان
الاخفى اما ان لا يتوقف معرفته على الاجلى او يتوقف بمرتبة
اليه هم واشار بقوله سواء توقف عليه على المعرف معرفة معرفة
الاخفى الذى فرض معرفا بمرتبة واحدة كتعريف الشمس
بانه كوكب نهارى وتعريف النهار بانه زمان طلوعها الشمس
فان الشمس اظهر عند العقل مما هو مذكور فى تعريفه مع توقف
معرفته على معرفة الشمس بلا واسطة او يتوقف معرفة المعرف
الاخفى على المعرف الاجلى بمراتب فوق الواحد كتعريف الاثنين
بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه المنقسم بمتساويين ثم

تعريف المتساويين بالشيئين اللذين فيتوقف معرفة
الاثنين على نفسه بمراتب واشار الى الاخفى الغير المتوقف
بقوله او لم يتوقف اى معرفة الاخفى على المعرّف الاجلى مثل
النار ركن اى عنصر شبيه بالنفس الناطقة فان الركن و
النفس اخفى عند العقل من النار لكن لم يتوقف معرفتهما
عليها ووجه مشابهة النار للنفس الحركة فان النار تتحرك دائما
حركة مكانية والنفس تتحرك حركة نفسانية فكرية وقيل وجه
الشبه اللطافة وهذا على تقدير ان لايكون النفس مجردا
كما عليه بعض المتكلمين وينبغي قيل اى الاولى والاليق و ح
يلزم ان يكون الاجتناب عن الالفاظ الغريبة وغيرها
فى التعريف غير واجب وفيه بعد وقيل معناه يجب ويشكل
بما نقل عن الشيخ انه قال ناطق حيوان حد تام لاشتماله على
تمام الذاتيات الا ان الاولى ان يقدم الاعم فيقال معناه يجب
امّا فى داب التعليم كما فى تقديم الاعم كما اشار اليه بقوله ان
يقدم الاعم كالجنس مثلا على الاخص كالفصل لشهرته وظهوره
عند العقل لان الاعم اكثر وجودا فيه اذ معانداته اقل من الاخص
وملزوماته اكثر لان معاند العام معاند الخاص من غير عكس
وملزوم الخاص ملزوم العام من غير عكس وما هو كذلك عند العقل
يكون وجوده فيه اكثر وداب التعليم ان يقدم ما هو اظهر
عند العقل لسهولة فهمه واما فى نفس الامر كما قال ويجتنب اى
ويجب ان يجتنب فى التعريف عن الالفاظ الغريبة الغير الواضحة
الدلالة على المعنى لكونها منافية لغرض التعريف ويجب ايضا
ان يجتنب فى التعريف عن الالفاظ المجازية الدالة على المعنى
بالمجاز اذ المتبادر الى الذهن المعنى الحقيقى فيفوت الغرض
المقصود من التعريف وان يجتنب عن التكرار سواء كان
ايم

المكرر

المكرر نفس الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات
فان المجتمعة من الوحدات هى الكثرة او بعضه كما اشار اليه بقوله
والانسان حيوان جسمانى ناطق فان الحيوان يدل على الجسمانى
بالتضمن اذ معناه الجسم النامى المتحرك بالارادة فيكون ذكر
الجسمانى تكرارا وعلم من ذلك ان التكرار انما يحصل بدلالة
اللفظ مطابقة او تضمنا لا التزاما اللهم الا اذا دعت
اليه الى التكرار ضرورة فانه يجب التكرار ح كما يقال العجز
عدم القدرة عما من شانه القدرة فان معناه ليس ~~كذلك~~
عدم القدرة مطلقا والاصح ان يقال للجدار انه عاجز وليس
كذلك اذ ليس من شانه القدرة فيجب التكرار حتى لا يختل
التعريف وذلك اى التكرار الضرورى فى تعريف المتضائفين
الشيئين اللذين تعقل احدهما مع الآخر مثل الاب حيوان
يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه من حيث هو كذلك اى من
حيث هو حيوان يتولد من نطفته شخص آخر من نوعه وهذا
تكرار ضرورى لان للاب حيثيات كونه جسما وحيوانا وغير
ذلك واريد تعريفه من حيث انه اب فلو لم يكرر لم ينطبق
التعريف عليه فلم يحصل المقصود ولم يخرج عنه المضائف الآخر
تامّل وامّا ضم المتحرك بالارادة الى الحساس فى تعريف الحيوان
مع تلازمهما فلانه لم يعلم ان ايهما ذاتى والآخر لازم فجمع بينهما
ولو اكتفى باحدهما صحّ التعريف غايته انه لم يعلم انه حدّ او رسم
او دعت الى التكرار حاجة اى غير ضرورة كما فى قولهم الانف
الافطس هو انف ذو تقعير لايكون الا فى الانف فيلزم ه
تكرار الانف نظرا الى انه كان سائلا سال عن الانف
الافطس حتى لو قيل ما الافطس لكفى ان يقال شئ ذو
تقعير لايكون الا فى الانف من غير تكرار لان معنى ه

هذا جواب سؤال مقدر تقريره ان
يقال فى تعريف الحيوان بانه
جسم نام حساس متحرك بالارادة
تكرار وليس ضروريا ولا
محتاجا اليه فيلزم ان لايكون
هذا التعريف صحيحا وليس
كذلك فجوابه واما ضم
المتحرك بالارادة الى آخره ١٥

الافطس شيء ذو فطوسة والفطوسة تقعير في الانف فالتكرار
الضروري هو الذي يكون بحسب نفس الامر والتكرار الحاجي
هو الذي نشأ من سوال السائل ولما كان الانف محسوسا
اكتفى بذكر اسمه دون حده فكان المقصود بيان العارض
لا المعروض المحسوس البديهي الوجود المبحث الثاني في
اقسام المعرّف معرِّف الشيء لا بد ان لا يكون مباينا له لان
معرف الشيء هو الذي يستلزم معرفته بالترتيب الواقع فيه
معرفة ذلك الشيء كما عرفت ومباين الشيء لا يكون ه
كذلك فلا بد ان لا يكون المعرّف مباينا وان يساويه ه
اي يساوي المعرِّف ذلك الشيء في العموم والخصوص ليشمل
المعرِّف جملة افراد الشيء المعرَّف فلا يكون اخص ه
مطلقا او من وجه من الشيء المعرّف فانهما لا يشتملان
على جميع افراده كما لا يخفى فلا يكون التعريف بهما جامعا
والمعرف يجب ان يكون كذلك ولا بد ان يميزها المعرِّف
افراد المعرَّف عن غيرها اي غير تلك الافراد حتى لا يدخل
في التعريف غير المعرَّف فيكون مانعا اذ ذلك من شرط
التعريف ايضا فلا يكون معرف الشيء اعم منه مطلقا اذ
الاعم لا يميز الاخص واقل مراتب التعريف التمييز عما سواه ه
لان المقصود من التعريف اما الاطلاع على كنه الشيء او تمييزه
عما سواه والاعم لا يصلح لهما فلا يصلح للتعريف فان قيل مساواة
المعرِّف للمعرَّف في العموم والخصوص بحيث لو صدق احدهما
صدق الآخر وان كذب كذب من الشروط ايضا فكيف
افرزه عن المبحث الاول الذي وضعه لبيان الشرائط ه
قيل لان ذلك شرط اختلف فيه لان بعضا من الاوائل
جوز التعريف بالاعم والاخص وقال يكفي فيه العلم والتمييز

بلغ

في الجملة

في الجملة وانما شرط ذلك المتأخرون والاولى في الجواب ان
يقال هذا شرط يتفرع عليه اقسام المعرِّف فأخره الى المبحث
الثاني الذي لبيان اقسامه واذا عرفت ان المعرِّف لا بد
ان يساوي المعرَّف في العموم والخصوص فلا يخلو من ان
يكون المعرِّف الموصوف بالمساواة داخلا فيها اي في ماهية
المعرَّف او يكون المعرِّف المذكور خارجا عنها عن الماهية
لازما لها او يكون المعرِّف مركبا منهما من الداخل والخارج
والحصر ظاهر والاول اي الداخل اما ان يكون جميع اجزائه
اجزاء المعرَّف العقلية من الجنس والفصل القريبين كتعريف
الانسان بالحيوان الناطق وهو اي التعريف بجميع الاجزاء
العقلية الحد لمنعه من دخول الغير فيه والحد المنع التام
لاشتماله على تمام الذاتيات وقيل في قوله والاول اما ان
يكون جميع اجزائه تساهل لان الداخل في الشيء كيف ه
يكون جميع اجزائه ويمكن الاعتذار عنه بوجهين الاول
ان المراد بالداخل ما ليس خارجا وجميع الاجزاء كذلك
والثاني ان المراد بدخول جميع الاجزاء دخول كل
واحد منها او لم يكن الداخل جميع الاجزاء بل بعضه ه
المساوي له في العموم والخصوص لما عرفت ان المعرِّف
كذلك كتعريف الانسان بالجسم الناطق وهو اي التعريف
ببعض الاجزاء الحد الناقص لمنعه من دخول الغير الناقص
لنقصان بعض الذاتيات عنه والثاني وهو ان يكون
المعرِّف المساوي في العموم والخصوص خارجا هو الرسم
الناقص كتعريف الانسان بالماشي الضاحك وانما سمي
رسما ناقصا اما كونه رسما فلان رسم الشيء اثره وهذا
المعرِّف لخروجه يدل على اثر الشيء واما كونه ناقصا ه

فلعدم اشتماله على ما هو داخل كما في الرسم التام الذى
سيجئ والثالث اي المعرف المركب من الداخل والخارج
قسمان احدهما ما اشار اليه بقوله ان كان المميز داخلا
فيكون فصلا والمشترك خارجا كتعريف الانسان بالماشى
الناطق يسمى حدا لمنعه الاغيار عن الدخول فيه ناقصا
ايضا لانه غير مشتمل على تمام الذاتيات وان كان بالعكس
وهو القسم الثاني اى يكون المشترك داخلا والمميز خارجا
كما اذا تركب المعرف من الجنس القريب والخاصة كتعريف
الانسان بالحيوان الضاحك يسمى ذلك المعرف رسما
لاشتماله على الخاصة التى هى اثر الشيء ناما تاما لمشابهته
الحد التام من حيث اشتماله على الجنس العام والمميز عن
جميع الاغيار هذا واعلم انه اختلف في جواز كسب التصور
فالجمهور على جوازه وقال بعض المعلوم منه ما هو
معلوم بديهة وما ليس كذلك لا يمكن اكتسابه واستدل
عليه بدليلين ذكر المص الاول منهما بقوله واعترض عليه
اي على جواز التعريف بانه لو جاز تعريف شيء فاما
ان يكون تعريفه بجميع اجزائه او ببعضها او بالخارج عنه
ولا يخلو المعرف عما ذكر اذ المركب من الداخل والخارج
داخل في الخارج اذ يكفي في الخروج خروج شيء منها ولا
شيء منها يصلح للتعريف فلا يمكن التعريف اما الاول
وهو التعريف بجميع الاجزاء فاشار الى بطلانه بان مجموع
اجزاء الشيء المادية والصورية عينه والا لم يكن الجميع
جميع الاجزاء اذ الشيء ليس الا تمام اجزائه المادية
والصورية بحيث لم يخرج منها شيء قط فلو عرف بها
لزم تعريف الشيء بنفسه وهو باطل لما مر واما الثاني

اي بطلان

اي بطلان التعريف بالداخل فاشار اليه بقوله والجزء الداخل
في الشيء انما يعرف الشيء اذا عرف ذلك الجزء شيئا جزءا من
اجزائه اي الشيء لانه لو لم يعرف جزءا من اجزائه بل كانت الاجزاء
تمامها حاصلة بدون ذلك الجزء الذى فرض انه معرف لا يكون
ذلك الجزء معرفا له لحصول العلم بالشيء بدونه فوجب ان
يعرف الجزء جزءا من اجزاء الشيء و ذلك الجزء المعرف
اما ان يكون هو اى الجزء من الشيء الذى عرفه فيلزم
تعريف الشيء بنفسه وهو باطل او يكون الجزء المعرف
ما هو خارج عنه اى جزء ذلك الجزء المعرف به خارج عنه
ويلزم التعريف بالخارج وهو القسم الثالث وسيبطله
بقوله والخارج عن الشيء انما يعرف ذلك الشيء اذا علم
اختصاصه اي الخارج به بالشيء اى يعلم ان ذلك الخارج
ثابت للشيء دون ما عداه اذ لو لم يعلم الاختصاص لم
يميز الخارج الشيء لجواز اشتراك الامور المختلفة في لازم
واحد فلا يصلح لتعريفه ولكن ذلك اي العلم باختصاص
الخارج بالشيء يتوقف على معرفته اى معرفة الشيء اذ
الاختصاص نسبة لا يتحقق الا بالمنتسبين اللذين احدهما
هو ذلك الشيء و معرفة ما يغايره اي الشيء لان العلم
باختصاص الخارج بالشيء معناه انه ثابت له دون ما عداه
من الامور المغايرة له الغير المتناهية وذلك محال
لان الاول يستلزم الدور وهو محال والثاني يستلزم الاحاطة
بما لا يتناهى وهو باطل لعجز النفوس عنها كما لا يخفى ولما
فرغ عن الاول شرع في الثاني بقوله وبان اى واعترض
على جواز التعريف بان المطلوب الذى يراد اكتسابه
بالمعرف اذا كان مشعورا به معلوما امتنع تحصيله بالمعرف

لامتناع تحصيل الحاصل وان لم يكن المطلوب اكتسابه بالتعريف
مشعورا به اي يكون غير معلوم امتنع طلبه لامتناع طلب ما ليس
بمعلوم بديهة ولما فرغ عن تقرير الدليلين بطريق الاعتراض
اخذ في الجواب عنهما فاشار الى الجواب عن الاعتراض الاول باختيار
جواز التعريف بجميع الاجزاء ومنع كون جميع اجزاء الشيء عينه
بقوله واجيب عن الاول بان الجزء متقدم على الكل بالطبع وسيجي
معنى التقدم الطبيعي في محله ان شاء الله اي نقول يمكن التعريف
بجميع الاجزاء ولا نم ان جميع اجزاء الشيء عينه وكيف والحال ان
الجزء متقدم على الكل بالطبع فيكون كل جزء مقدما والاشياء التي
كل واحد منها مقدم على الشيء يمتنع ان يكون نفسه والا يلزم
تقدم الشيء على نفسه فتلك الاشياء التي هي جميع اجزاء الشيء
غيره فيصح التعريف بها وقوله ومعرفا به قيل زائد لا دخل له
في الجواب لتمامه بدونه وقيل ذكره لدفع سوال مقدر كان
سائلا يقول لم لا يجوز ان يكون جميع الاجزاء وان لم يكن
عين الشيء يكون معرفا به فلا يصح تعريف ذلك الشيء به
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه فاجاب بان الاشياء التي كل
واحد منها مقدم على الشيء يمتنع ان يكون معرفا بذلك الشيء
اذا المعرف بالشيء يتاخر عنه وهذا جواب عن الشق الاول
من الاعتراض الاول وهو امتناع التعريف بجميع الاجزاء
ثم اشار الى الجواب عن الشق الثاني وهو التعريف بالجزء
بقوله ومعرف الشيء اي نختار ان معرف الشيء بجزء ان
يكون جزءه وذلك الجزء المعرف ليس بواجب ان يعرف
شيئا من اجزائه اصلا اي المعرف كما ذكرت لجواز استغنائها
الاجزاء باسرها بتمامها عن التعريف واحتياج المجموع اليه
ثم اجاب عن الشق الثالث وهو التعريف بالخارج بقوله

بلغ بلغ

وتعريف

وتعريف الموصوف اي اجيب بان التعريف بالخارج الموصوف
بالاختصاص بالشيء المعرف متوقف على كون الوصف الخارجي
المعرف للشيء بحيث يلزم من تصوره الوصف تصوره الشيء
المعرف بعينه معينا ممتازا وذلك اي كون الوصف المعرف
بهذه الحيثية انما يتوقف على اختصاصه اي الوصف بالشيء
لينتقل الذهن منه الى الشيء ويتوقف كون الوصف بهذه
الحيثية ايضا على شموله الوصف المذكور لجميع افراد الشيء اذ
المعتبر في الرسوم الخاصة البينة الشاملة فيكون الواجب فيهما
الاختصاص والشمول في نفس الامر لا العلم بهما اي بالاختصاص
والشمول حتى يمتنع التعريف بالخارج للزوم المحال الذي ذكرتم
قيل ولو سلم توقف التعريف بالخارج على العلم بالاختصاص
يمنع لزوم الدور لجواز تغاير جهتي التوقف والاحاطة بما لا
يتناهى مجملا جائز انما المحال الاحاطة به مفصلا لكن يكفي
في العلم بالاختصاص بالشيء العلم بما عداه مجملا ولما كان الجواب
المذكور غير سديد عند المص ضعفه بقوله وهو اي الجواب المذكور
ضعيف لان تقدم كل واحد من الاجزاء كما ذكرتم في بيان مغايرة
الاجزاء للماهية لا يقتضي تقدم الكل اي مجموع الاجزاء من حيث
هو كل ومجموع ليدل ذلك على المغايرة بين المجموع من
حيث هو وبين الماهية فلا يلزم مغايرة جميع الاجزاء للماهية
وان كان كل منها مغايرا لها فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء وهذا
على الشق الاول من الجواب وضعف الشق الثاني بقوله ولو
كانت الاجزاء باسرها بتمامها حتى الجزء الصوري معلومة
كانت الماهية معلومة من غير تعريف الجزء الذي فرض انه
معرف لها اذ العلم بالماهية ليس الا العلم بتمام اجزائها وذلك
حاصل بدون تعريف الجزء فلا يكون الجزء معرفا لها ٥

والا وان لم يكن الماهية معلومة بعد العلم بجميع الاجزاء لم يفد
التحديد معرفة المحدود اذ ليس التحديد الا بيان جميع الاجزاء
واشار الى ضعف الشق الثالث بقوله ولو استلزم الخارجي
تصوره اى استلزم تصور الوصف الخارجي من غير علم
باختصاصه بالشيء تصوره اى الشيء المعرف فان كان
الوصف الخارجي متصورا كان الملزوم الذى اختص الخارجي
به متصورا ايضا لان تصور اللازم البين يستلزم تصور
الملزوم فاستغنى عن التعريف قيل فيه نظر لانه انما يلزم
الاستغناء ان لو لم يكن تصور الملزوم لاجل تصور اللازم الخارجي
ويمكن ان يقال مراده انه يستغنى عن التعريف الصناعى الذى
فيه الترتيب اذ يكفى ح تصور اللازم فقط وان لم يكن الوصف
الخارجي متصورا امتنع التعريف به بالخارجي لامتناع التعريف
بالمجهول ولما ضعف الجواب المذكور اشار الى الجواب الصواب
بقوله بل الجواب ان التعريف بجميع الاجزاء جائز وذلك
ان الاجزاء على انفرادها معلومة اى كل جزء منها منفردا عن
الاخر معلوم والتحديد هو استحضارها مجموعة اى استحضار
الاجزاء بتمامها كما فى الحد التام او بعضها بحيث يمكن الترتيب
فيه كما فى الحد الناقص فالتحديد ليس الا استحضار الاجزاء
مجموعة بحيث يحصل فى الذهن صورة مطابقة للمحدود
فلا يلزم تعريف الشيء بنفسه وان كان تمام اجزاء الشيء عينه
لان المعرَّف بالفتح هو صورة مجموع الاجزاء والمعرِّف بالكسر
هو ان يحضر فى الذهن صورة كل صورة جزء منفردا ثم
يضم بعضها الى بعض بحيث ينتقل الذهن منها الى المعرَّف
فيكون مجموع صور الاجزاء هو الحد وصورة مجموع الاجزاء
هو المحدود واحدهما غير الاخر ولقد احسن من قال

وهذا القدر من التغاير
وهو التغاير بالاجمال والتفصيل
كاف فى التعريف م

صح

بلغ

حد است تصورات مجموع ... مجموع تصورات محدود ... وكذا
الرسم عبارة عن استحضار العرضيات وترتيب بعضها مع بعض
او استحضار الذاتيات مع العرضيات وترتيبها فيكون
الامور التى يتركب منها الرسم معلومة على انفرادها والتعريف
بها هو استحضارها وترتيبها بحيث يحصل انتقال الذهن
منها الى المرسوم وانما يمكن ذلك اذا كان الرسم مركبا
لان الرسم من الاقوال الشارحة التى اعتبر فيها ترتيب
امور معلومة كما مر واما المفرد مثل الضاحك وحده فى
تعريف الانسان فلا يفيد التعريف الصناعى لانه اعتبر
فيه الترتيب المذكور ولا يمكن فى المفرد فلا يفيد وقيل
فى توجيهه ان المفرد معناه ذو كذا فالضاحك معناه
شيء ذو ضحك وهو اعم نظرا الى مفهومه فلا يكون مساويا
للمعرَّف فلا يفيد التعريف وفيه شيء وهو انه يلزم منه
ان لا يكون الخاصة وحدها وكذا الفصل وحده مساويا
للنوع وفيه بعد واجيب عن الاعتراض الثانى بان
توجه الطلب نحو الشيء المشعور به ببعض اعتباراته
فيكون المطلوب معلوما من وجه غير معلوم من
وجه اخر فيتوجه الطلب نحوه بالوجه المعلوم ليعلم من
وجه اخر فلا استحالة فيه كما فى طلب ماهية الجن مثلا
فانها معلومة من وجه ويراد ان يعلم بكنهه المبحث
الثالث فى بيان ما يعرَّف اى اى شيء يصلح لان يكون
معرَّفا باخر وبيان ما يعرَّف به اى اى شيء يصلح لان
يكون معرِّفا لاخر وذلك يظهر بتقسيم الماهية فقال
الحقائق اى الماهيات اما ان تكون بسيطة لا تركيب
من عدة امور متغايرة او مركبة منها وكل منهما من

البسيط والمركب اما ان يتركب منه غيره اى يكون جزءا
لغيره اولا يتركب منه غيره فلا يكون جزء شىء فالاقسام
اربعة البسيط الذى لا يكون جزء غيره والبسيط الذى
هو جزء لغيره والمركب الذى لا يكون جزء غيره والمركب
الذى يكون جزء غيره واشار الى حكم الاول بقوله فالبسيط
الذى لا يتركب عنه غيره اى لا يكون جزء غيره لا يحد
اى لا يمكن تحديده بشىء لعدم كونه ذا جزء والتحديد انما
بيان الاجزاء ولا يحد به غيره لانه ليس جزءا الغيره كالواجب
المتعالى عن الاجزاء المقدس عن كونه جزءا لغيره والى
حكم الثانى بقوله والبسيط الذى يتركب عنه غيره يحد به
غيره لانه جزء للغير فيصح تعريف الغير به ولا يحد هو بشىء
لانه لا جزء له كالجوهر اى الجنس العالى فانه جزء لما فى تحته
فيمكن التحديد به ولا جزء له يحد به اذ لو كان له جزء لم
يكن هو عاليا وتركيب الشىء عن الامور المتساوية قد علم
حاله فى موضعه واشار الى حكم القسم الثالث بقوله والمركب
الذى لا يتركب عنه غيره اى لا يكون جزءا لغيره يحد
باجزائه لكونه مركبا فيمكن تحديده ولا يحد به غيره لانه
ليس جزءا لغيره كالانسان الذى هو نوع اخير فان له
اجزاء يمكن تحديده بها وهو لكونه نوعا اخيرا ليس جزءا لغيره
فلا يصلح لتحديد غيره والقسم الرابع ما اشار اليه بقوله و
المركب الذى يتركب عنه غيره اى يكون جزءا لغيره كما
يكون غيره جزءا منه يحد لكونه ذا اجزاء ويحد به غيره
لانه جزء للغير كالحيوان المركب من الجسم النامى و
الحساس فانه يحد بما هو جزؤه ويحد به الانسان وسائر
الانواع لكونه جزءها واذا علم ذلك فالحد ليس الا للمركب

من الاجزاء

من الاجزاء ليمكن تحديده بها وكذا الرسم التام لا يكون الا للمركب
اذ الرسم التام مشتمل على الجنس كما مر وماله جنس لا محالة
يكون مركبا واما الرسم الناقص فيشملهما البسيط والمركب
لان الرسم الناقص يكون بالعرضيات كالعرض العام و
الخاصة فيجرى فى المركب والبسيط ولما فرغ من بيان ه
الاقوال الشارحة شرع فى بيان الحجة وقال الفصل الثالث
فى بيان الحجج جمع حجة وهى مرادفة للدليل وفيه اى ذلك
الفصل مباحث ثلاثة المبحث الاول فى انواع الحجج وهى
القياس والاستقراء والتمثيل ولما كان الحجة والدليل
مترادفين عرف الدليل فقال الدليل اى الاصطلاحى
بحسب صناعة الميزان ما اى امور تصديقية يلزم من
العلم به مطلقا يقينيا او غيره العلم اليقينى او غيره بوجود
المدلول اى تحققه فى نفس الامر سواء كان المدلول امراه
موجودا ثابتا او عدميا منفيا والمراد بالمدلول اللغوى
فعرف الدليل الاصطلاحى بالمدلول اللغوى فلا اشكال ه
واذا عرفت الدليل وهو ما يستدل به على شىء فاما ان
يستدل بالكلى اى بثبوت الحكم للكلى على الجزئى اى على
ثبوته للجزئى كما يستدل بثبوت الجسمية للحيوان الذى
هو كلى بالنسبة الى الانسان على ثبوته للانسان فيقال
كل انسان حيوان وكل حيوان جسم فكل انسان
جسم او يستدل باحد المتساويين اى بثبوت الحكم
لاحد المتساويين على ثبوته للمساوى الآخر كما يستدل
بثبوت الحيوان للناطق المساوى للانسان على
ثبوته للانسان بان يقال كل انسان ناطق وكل ناطق
حيوان لينتج كل انسان حيوان ويسمى كل واحد منهما

قياسا عند المنطقيين او يستدل بعكسه عكس ما ذكر وذلك
بان يستدل بثبوت الحكم للجزئ على ثبوته للكلى ويسمى هذا
اى الاستدلال بالجزئ على الكلى استقراء تاما ان كان
الاستدلال بجميع جزئياته وذلك فيما يمكن حصر الجزئيات واثبات
الحكم لها كما يقال كل جسم متحيز لان الجسم اما جماد او نبات
او حيوان وكل منها متحيز ويسمى الاستدلال بالجزئ على الكلى
استقراء ناقصا ان لم يكن الاستدلال بجميع الجزئيات حيث
لم يمكن حصرها كما يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند
المضغ لان الطيور والانسان والدواب كذلك ولما لم يمكن
حصر الجزئيات فيجوز ان يكون بعض افراده بخلاف ذلك
كما يقال ان التمساح ليس كذلك او يستدل بجزئى اى
بثبوت الحكم له على جزئى آخر على ثبوته لجزئى آخر كما يقال
السماء حادث لان البيت حادث والجامع بينهما كون كل
منهما جسما ويسمى الاستدلال بجزئى على آخر تمثيلا فى عرف
المنطقيين وقياسا فى عرف الفقهاء ويسمى الجزئى الاول
الذى يستدل به كالبيت فى مثالنا اصلا ويسمى الجزئى الثانى
الذى يستدل عليه كالسماء فى مثالنا فرعا ويسمى الامر المشترك
بينهما كالجسمية فى مثالنا جامعا قيل لا بد من مناسبة
مخصوصة بين الدليل والمدلول وتلك المناسبة المخصوصة
اما باشتمال الدليل على المدلول وهو القياس او بالعكس
اى اشتمال المدلول على الدليل وهو الاستقراء او باشتمال
امر ثالث عليهما وهو التمثيل وتاثيره اى تاثير الجامع فى
اثبات حكم الاصل للفرع يعرف تارة بالدوران وهو ثبوت
الحكم معه وجودا وعدما يعنى حيث وجد ذلك المشترك
وجد الحكم وحيث انتفى انتفى الحكم كالجسمية الدائرة مع

الحدوث

الحدوث وجودا فى الاجسام لان كل جسم حادث وعدما فى
الواجب تعالى لانه ليس بجسم فليس بحادث ويعرف تاثير
الجامع تارة اخرى بالسبر والتقسيم كما يقال الجسمية مستلزمة
للحدوث لحدوث الجسم اما للجسمية او للوجود لكن الثانى
باطل اذ الواجب موجود فبقى انه للجسمية او يعرف تاثير الجامع
بغيرهما من مسالك بيان العلة ولما كان الاستقصاء فيه من
وظيفة اصول الفقه قال المص رحمة الله عليه وقد استقصينا
الكلام فيه فى منهاج الوصول الى علم الاصول اى اصول الفقه
فليطلب ثم المبحث الثانى فى القياس واصنافه التى هى الاقترانى
باشكالها والاستثنائى باوضاعها فعرف القياس اولا وقال
القياس قول مولف من اقوال سواء كانت ملفوظة او معقولة
واحترز به عن القضية الواحدة المستلزمة لعكسها متى سلمت
تلك الاقوال ليشمل القياس الذى مقدماته غير مسلمة فى
نفس الامر لزم عنه عن ذلك القول المولف لذاته لا بواسطة
ليخرج عن الحد مثل قياس المساواة مثل آ مساو لب وب
مساو لج فآ مساو لج لان لزوم ذلك بواسطة مقدمة اجنبية
وهو ان مساوى مساوى الشئ مساو له فالقياس المعتبر
ههنا هو ما يلزم عنه لذاته قول آخر اى مغاير للمقدمتين
وهذا القول يكون معقولا اذ لا يجب التلفظ به فلا يكون
المقدمتان مثل آب ودج المستلزمتان لاحدهما قياسا
اذ اللازم ليس قولا آخر مغايرا لها ثم قسمه الى قسمين بقوله
وهو اى القياس المعرف اما ان يشتمل على النتيجة او
نقيضها بالفعل اى ترتيب النتيجة لان اشتمال القياس
على النتيجة بعينها فح فلا بد ان يكون القياس الاستثنائى
شرطية لانه لما كانت مشتملة على النتيجة او نقيضها ولا يجوز

لان النتيجة انما تحصل بسبب القياس
فلا يكون هو بعينها مذكورة
فيه والا لزم الدور
او تقدم
صح

ان تكون هي مقدمة فلابد ان تكون جزء مقدمة فلا محالة
تكون القضية شرطية ويسمى القياس المشتمل على النتيجة او نقيضها
قياسا استثنائيا لاشتماله على اداة الاستثناء كما سيتضح بعد اولا
يكون القياس مشتملا على النتيجة او نقيضها ويسمى ذلك قياسا
اقترانيا لاقتران بعض حدودها ببعض والاول اى القياس
الاستثنائى هو ان يستدل بوجود الملزوم فى الشرطية المتصلة
على وجود اللازم او يستدل بعدمه عدم اللازم على عدم الملزوم
كما يقال ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بحيوان
فليس بانسان واما استثناء نقيض المقدم وعين التالى
فغير منتج لجواز ان يكون التالى اعم لا يوجب وجود الاخص
او يستدل بوجود احد المتعاندين فى الشرطية المنفصلة
سواء كانت حقيقية او مانعة الجمع على عدم المعاند الآخر نحو
هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه زوج فليس بفرد او فرد
فليس بزوج وهذا الشىء اما شجر او حجر لكنه شجر فليس
بحجر او حجر فليس بشجر او يستدل بعدمه اى بعدم احد
المتعاندين على وجوده اى المعاند الآخر وذلك فى المنفصلة
الحقيقية ومانعة الخلو نحو هذا العدد اما زوج او فرد لكنه
ليس بزوج فهو فرد او ليس بفرد فهو زوج وزيد اما ان
يكون فى البحر او لا يغرق لكنه ليس فى البحر فلا يغرق او
لكنه ليس انه لا يغرق فيكون فى البحر واذا كان كذلك فيكون
القياس الاستثنائى مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بينهما
بين اللازم والملزوم مثال ان كان هذا انسانا فهو حيوان فى
المثال المذكور ويسمى تلك المقدمة الحاكمة بالملازمة شرطية متصلة
او يكون القياس مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة وذلك
فى المنفصلة كما مر من قولهم العدد اما زوج او فرد ويسمى تلك

كما فى المثال المذكور ونقيض الاخص لا يوجب رفع الاعم وكذلك عين الاعم م

المقدمة

المقدمة الحاكمة بالمعاندة شرطية منفصلة وتلك المنفصلة قد تسمى
حقيقية ان تعاندا اى المتعاندان مطلقا اى فى الصدق و
الكذب اى لا يصدقان معا ولا يكذبان نحو العدد اما زوج
او فرد وقد يسمى تلك المنفصلة مانعة الجمع ان تعاندا اى
المتعاندان صدقا فقط اى لا يصدقان معا ويجوز كذبهما
نحو هذا اما شجر او حجر وقد يسمى تلك المنفصلة مانعة الخلو
ان تعاندا اى المتعاندان كذبا فقط اى لا يجوز كذبهما معا
ويجوز صدقهما نحو زيد اما ان يكون فى البحر او لا يغرق وكما
يكون القياس الاستثنائى مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة
او المعاندة يكون ايضا مشتملا على مقدمة اخرى تدل تلك المقدمة
او تدل تلك الاخرى على وضع المعاند مطلقا كما فى المنفصلة الحقيقية
نحو لكنه زوج او فرد او تدل تلك الاخرى على وضع المعاند صادقا
فقط كما فى مانعة الجمع نحو لكنه شجر او لكنه حجر او تدل تلك الاخرى
على رفع اللازم فى المتصلة الشرطية نحو لكنه ليس بحيوان كما فى
المثال المقدم او تدل تلك المقدمة الاخرى على رفع المعاندة
مطلقا فى المنفصلة الحقيقية نحو لكنه ليس بزوج او ليس بفرد
او تدل تلك الاخرى على رفع المعاند كذبا فقط كما فى مانعة
الخلو نحو لكنه ليس فى البحر او ليس لا يغرق ويسمى تلك المقدمة
الاخرى الدالة على الوضع او الرفع استثنائية لاشتمالها
على اداة الاستثناء وهى لكن عندهم واعلم ان القياس
الاقترانى قد يتركب من الحمليات الصرفة او المتصلات
او المنفصلات وقد يتركب من المختلطات منها فيكون
اقسامه اكثر من اربعة الا ان المصنف رحمة الله عليه لم يعتبر
الا ما هو اشهر وهو المركب من الحمليات الصرفة المنقسم
الى الاشكال الاربعة فقال والثانى اى القياس الاقترانى

م
الاخرى على وضع الملزوم فى الشرطية المتصلة نحو قولنا فيما مر لكنه انسان م

على اربعة اوجه اي اشكال اربعة مشهورة ولما كانت النسبة
بين طرفي المطلوب مجهولة اذ الفرض انها مكتسبة بالقياس
فلا بد من امر يعلم بسببه تلك النسبة وذلك الامر لا بد
ان يكون له نسبة الى طرفي المطلوب ليمكن التوسل به
اليها فلذا قال لانه لا بد له اي لهذا القياس الاقتراني
من امر يناسب طرفي المطلوب اي موضوع النتيجة و
محمولها ليمكن ضبطه بحيث يصير قاعدة كلية مبرهنا
عليها قطعي الايصال الى المطلوب وذلك التناسب
اما بالموضوعية او بالمحمولية او بهما ويسمى ذلك الامر
المناسب حدا اوسط لتوسطه بين طرفي المطلوب ويسمى
المحكوم عليه في المطلوب اي موضوع النتيجة حدا اصغر
لخصوصه بالنسبة الى محمولها ويسمى المحكوم به في المطلوب
اي محمول النتيجة حدا اكبر لعمومه بالنسبة الى الموضوع
والمقدمة التي فيها الاصغر تسمى صغرى لاشتمالها على الاصغر
والمقدمة التي فيها الاكبر تسمى كبرى لاشتمالها على الاكبر
وذلك مثل كل آ ب وكل ب ج فكل آ ج فب اوسط و
آ اصغر وج اكبر وكل آ ب صغرى وكل ب ج كبرى وكل
آ ج نتيجة اذا عرفت ذلك فالاوسط كب في مثالنا اما
ان يكون محمولا في الصغرى في المقدمة الاولى نحو كل
آ ب موضوعا في الكبرى في المقدمة الثانية وهي كل ب ج
وهو الوجه الاول اي الشكل الاول او يكون الاوسط
محمولا فيهما في المقدمتين الصغرى والكبرى وهو الشكل
الثاني او يكون الاوسط موضوعا فيهما في الصغرى و
الكبرى وهو الشكل الثالث او يكون الاوسط موضوعا
في الصغرى في المقدمة الاولى محمولا في الكبرى في المقدمة

الثانية

الثانية على عكس الشكل الاول وهو الشكل الرابع وسيظهر ذلك
بالتفصيل والوجه الاول يعني الشكل الاول ان يستدل
بصدق الاوسط اي ب على كل الاصغر اي آ نحو كل آ ب
فيكون الصغرى موجبة كلية او يستدل بصدق الاوسط
على بعض الاصغر فيكون الصغرى موجبة جزئية نحو بعض
آ ب وصدق اي يستدل بصدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط فيكون الكبرى موجبة كلية نحو كل ب ج
او سلبه الاكبر عنه عن كل ما صدق عليه الاوسط نحو
لا شيء من ب ج فيكون الكبرى سالبة كلية وهذا الاستدلال
يكون على صدق الاكبر على كل الاصغر كما في الضرب الاول
المركب من موجبتين كليتين نحو كل آ ب وكل ب ج المنتج
لكل آ ج او صدق الاكبر على بعض الاصغر كما في الضرب
الثاني المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية
كبرى نحو بعض آ ب وكل ب ج المنتج لبعض آ ج او
ذلك الاستدلال على سلب الاكبر عن كل الاصغر كما في
الضرب الثالث المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة
كلية كبرى نحو كل آ ب ولا شيء من ب ج المنتج للا شيء
من آ ج او سلب الاكبر عن بعضه بعض الاصغر كما
في الضرب الرابع المركب من موجبة جزئية صغرى
وسالبة كلية كبرى نحو بعض آ ب ولا شيء من ب ج
المنتج لبعض آ ليس ج فقد علم مما ذكر شرط الشكل الاول
وهو ايجاب الصغرى وكلية الكبرى وراعى في عبارته
في سائر الاشكال ذلك فليتفطن به لانا قد اقتفينا اثر
المص رحمه الله في الاختصار في ذلك لانه وظيفة فن
آخر الوجه الثاني اي الشكل الثاني ان يستدل بصدق

الاوسط على كل الاصغر نحو كل آ ب فيكون الصغرى موجبة
كلية وسلبه وبسلب الاوسط عن كل افراد الاكبر نحو لا شيء
من ج ب فيكون الكبرى سالبة كلية او يستدل بعكسه بعكس
ما ذكر وهو ان يستدل بسلب الاوسط عن كل الاصغر
فيكون الصغرى سالبة كلية وصدق الاوسط على كل
الاكبر فيكون الكبرى موجبة كلية نحو لا شيء من آ ب
وكل ج ب استدلالا في الصورتين على سلب الاكبر
عن كل الاصغر نحو لا شيء من آ ج او يستدل بصدق ٥
الاوسط على بعض الاصغر فيكون الصغرى موجبة
جزئية نحو بعض آ ب وسلبه اى بسلب الاوسط عن
كل الاكبر فيكون الكبرى سالبة كلية نحو لا شيء من ج ب
او يستدل بسلبه الاوسط عن بعض الاصغر فيكون
الصغرى سالبة جزئية نحو بعض آ ليس ب وصدقه
وبصدق الاوسط على كل افراد الاكبر فيكون الكبرى
موجبة كلية نحو كل ج ب استدلالا على سلب الاكبر عن
بعض الاصغر نحو بعض آ ليس ج وذلك الانتاج بشرط
ان يتحد زمان السلب والايجاب او يكون احدهما
من السلب والايجاب دائما اذ لولا احد الشرطين لم
ينتج القياس للتخلف في قولنا لا شيء من القمر بمنخسف
وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الارض
بينه وبين الشمس مع كذب لا شيء من القمر بقمر
وانت تعلم شرط انتاج الشكل الثاني وهو اختلاف ٥
المقدمتين بالسلب والايجاب وكلية الكبرى مما ذكره
المص الوجه الثالث اي الشكل الثالث ان يستدل
بصدق الطرفين الاصغر والاكبر على كل الاوسط نحو

كل ج ا

كل ب آ وكل ب ج فيكون الصغرى والكبرى موجبتين كليتين
او يستدل بصدق احدهما الطرفين الاصغر والاكبر عليه على كل
الاوسط وبصدق الطرف الآخر على بعضه الاوسط نحو كل
ب آ وبعض ب ج او بعض ب ا وكل ب ج فيكون احدى ٥
المقدمتين كلية والاخرى جزئية استدلالا على صدق الاكبر
على بعض الاصغر نحو بعض آ ج او يستدل بصدق الاصغر
على كله كل الاوسط فيكون الصغرى موجبة كلية نحو كل ب آ
وسلب الاكبر عن كله الاوسط فيكون الكبرى سالبة كلية
نحو لا شيء من ب ج او سلب الاكبر عن بعضه الاوسط
فيكون الكبرى سالبة جزئية نحو بعض ب ليس ج او يستدل
بصدقه الاصغر على بعضه الاوسط فيكون الصغرى موجبة
جزئية نحو بعض ب آ وسلب اى وبسلب الاكبر عن كله
الاوسط فيكون الكبرى سالبة كلية نحو لا شيء من ب ج
استدلالا على سلب الاكبر عن بعض الاصغر نحو بعض آ
ليس ج ويعلم من عبارته شرط انتاج الشكل الثالث وهو ٥
ايجاب الصغرى وكلية احدى المقدمتين اعلم ان شرط
انتاج الشكل الرابع ان لا تجتمع فيه خستان اي السلب و
الجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين الا اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية فان الكبرى يجب ان تكون سالبة
كلية كما بيّن في محله ويعلم ذلك الشرط من قوله الرابع اى
اى الشكل الرابع هو ان يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط نحو كل ب آ فيكون الصغرى موجبة كلية وصدقه
ويصدق الاوسط على كل افراد الاكبر نحو كل ج ب فيكون
الكبرى ايضا موجبة كلية او صدق الاوسط على بعضه الاكبر
فيكون الكبرى موجبة جزئية نحو بعض ج ب استدلالا

هذا الشرط على مذهب المتقدمين ٥ منه

على صدق الاكبر على بعض افراد الاصغر نحو بعض آ جـ او يستدل
بصدقه الاصغر على كله الاوسط فيكون الصغرى موجبة كلية
نحو كل ب آ او صدق الاصغر على بعضه الاوسط فيكون الصغرى
موجبة جزئية نحو بعض ب آ او سلب و بسلب الاوسط
عن كل افراد الاكبر فيكون الكبرى سالبة كلية نحو لاشيء
من جـ ب استدلالا على سلب الاكبر عن بعض افراد
الاصغر نحو بعض آ ليس جـ او يستدل بسلب الاصغر عن كل
افراد الاوسط فيكون الصغرى سالبة كلية نحو لاشيء من
ب آ او صدقه الاوسط على كل افراد الاكبر فيكون الكبرى موجبة
كلية نحو كل جـ ب استدلالا على سلب الاكبر عن كل افراد الاصغر
اى لاشيء من آ جـ اذا عرفت ذلك فالقرائن القياسية المنتجة
استثنائية او اقترانية ثلث وعشرون اربع استثنائية كما عرفت
فى المتصلة والمنفصلة وتسعة عشر اقترانية كما فى الاشكال الاربعة
والكلام المستقصى فيها فى تلك القرائن فى الكتب المنطقية
لانها من فنها فلتطلب منها ولما فرغ عن بيان صور الحجة
شرع فى بيان موادها لان امتياز البرهان عن الخطابة
وغيرها انما هو بالمواد فقال الثالث اى المبحث الثالث
فى بيان مواد الحجج وهى قضايا يتالف منها الحجة وقسم الحجة
بقسمين ثم موادها بقوله الحجة اما ان تكون عقلية لا دخل
للنقل فى مقدماتها او تكون الحجة نقلية للنقل دخل فيها
اذ النقلى الصرف غير معقول لان صدق الناقل والمنقول عنه
انما يعلم بالعقل هكذا قال بعض وقال بعض الحجة تنقسم
ثلثة اقسام عقلية صرفة نحو العالم ممكن وكل ممكن محدث
ونقلية صرفة نحو تارك المامور عاص لقوله تعالى افعصيت
امرى وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله

ورسوله

ورسوله فان له نار جهنم ومركبة منهما نحو الوضوء عبادة وكل
عبادة لا تصح الا بالنية ونحو قولنا هذا تارك المامور وكل تارك
المامور به عاص وقال المراد بالنقلى الصرف ما يكون مقدماته
القريبة مستفادة من السمع وبالمركب ما يكون بعضها كذلك
ولا يضر فى ذلك كون صدق الناقل والمنقول عنه معلوما
بالعقل والاولى اى الحجة العقلية اما ان يكون مقدماتها
قطعية مجزوما بها وتسمى الحجة المولفة من القطعيات برهانا
عند الحكماء ودليلا عند المتكلمين وان كان قد يطلق عندهم
الدليل على مفرد كالعالم فى المثال المذكور فيقال العالم دليل
الصانع لانه ماخذه وقال بعض من الاوائل البرهان هو ان
يستدل بالعلة على المعلول والدليل بالعكس او يكون مقدمات
الحجة العقلية ظنية غير مجزوم بها نحو كل من يطوف بالليل
فهو سارق او يكون مقدماتها مشهورة وقد يكون قضية
مشهورة عند قوم غير مشهورة عند آخرين وكذا فى صناعة
دون اخرى وتسمى الحجة المولفة من الظنيات والمشهورات
خطابة عند الحكماء وغايته اقناع العوام القاصرين عن درك
البرهان وامارة عند المتكلمين قيل لم جعل المص الجدل
مندرجا فى الخطابة ولا جدال معه فى ذلك لانه فى صدد الاختصار
سيما فيما هو من فن آخر او يكون مقدمات الحجة مشبهة
باحدهما بمقدمات البرهان او الخطابة وتسمى الحجة المولفة من
مقدمات مشبهة باحدهما مغالطة وغايته معرفة تغلط الخصم
له او تغليطه اياه ولما ذكر ان البرهان يكون مقدماته قطعية
يقينية فسرها بقوله والمبادى اليقينية ما يجزم به العقل
اى قضايا يجزم بها العقل بمجرد تصور طرفيه وان كان
بالكسب من غير وسط اصلا وتسمى تلك القضايا اوليات

نحو الكل اعظم من الجزء والواحد نصف الاثنين ويسمى ايضا
بديهيات لاستغنائها عن الكسب او ما يجزم به العقل بواسطة
ولكن شرط حضورها عند العقل ولهذا قال يتصورها الواسطة
الذهن عند تصورها الطرفين لانها لو لم تكن كذلك لم
يكن من المبادى الاول وذلك مثل الاربعة زوج فان من
تصور الاربعة والزوج حضر عنده انها منقسمة بمتساويين
وكل ما هو كذلك زوج فالاربعة زوج لكن هذا القياس
حصل في الذهن مع تصور الطرفين من غير كسب وطلب
ولذلك تسمى هذه قضايا قياساتها معها او يجزم بتلك المبادى
الحس سواء كان حسا ظاهرا نحو النار حارة او باطنا كعلم الانسان
بالمه وفرحه وتسمى تلك القضايا التى يكون الجزم بها بواسطة
الحس مشاهدات وحسيات او يجزم بتلك المبادى كلاهما
اى العقل والحس وح الحس اما هو حس السمع مثل ان يخبر
عن محسوس قيد المخبر به بكونه محسوسا لانه لو كان معقولا
لم يحصل الجزم بمجرد الاخبار لان المعقول ان كان كسبيا
فالجزم به انما يحصل بالبرهان وان كان ضروريا فبالبديهة
فلا دخل للاخبار فيه وقيد المحسوس بقوله يمكن وقوعه
لان غير ممكن الوقوع محال والاخبار عنه ولو من كثير لا
يفيد الجزم به جمع اى يخبر عن ذلك المحسوس الممكن الوقوع
جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم توافق ذلك الجمع الكثير
على الكذب فانه يحصل الجزم بقولهم مثل العلم بوجود مكة
مثلا وتسمى تلك القضايا متواترات او الحس غيره غير حس
السمع مثل ان نشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة بحيث
يحكم العقل بانه اى ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق
والا اى وان كان على سبيل الاتفاق لما كان الترتيب

جمع م

بلغ بلغ

دائما

دائما ولا اكثريا بل يكون على الندرة لا الاكثرى او الدائم وذلك
الترتب الدائم او الاكثرى كترتب الاسهال على شرب السقمونيا
فانه لما شوهد ترتب الاسهال على شرب هذا الدواء مرارا كثيرة
جزم العقل بواسطة تلك المشاهدة ان هذا الدواء مسهل
وتسمى تلك القضايا تجربيات وقد يكفى المشاهدة مرة واحدة
او مرتين دون مرار كثيرة كما في التجربيات وذلك لانضمام
قرائن اليها الى المشاهدة بحيث يزول عن النفس التردد
وتذعن النفس للحكم كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لاختلاف هيئته النورية بحسب قربه وبعده من الشمس
فانه لما قارنها لم يكن له نور وان بعد عنها بعدا قليلا صار
له نور قليل يزداد بحسب البعد الى ان بعد بعدا لا يتصور
ابعد منه وهو الاستقبال فيرى بدرا ولا يزال كذلك فعلم
من ذلك ان نوره منها وتسمى تلك القضايا حدسيات هذا
وانت تعلم ان الحكم ليس الا للعقل لكن لما كان في المشاهدات
مدار حكمه على الحس اسند الحكم اليه وكذا في غيره لمدخلية الحس
فيه ولما فرغ عن مقدمات البرهان شرع ببيان مقدمات
الخطابة فقال واما الظنيات التى هى من مقدمات الخطابة
فمقدمات حكم العقل بها مع تجويز نقائضها ليخرج اليقين
لانه جزم ليس معه تجويز نقيض تجويزا مرجوحا لا
راجحا او مساويا ليخرج المشكوك والموهوم واما المشهورات
التى هى ايضا من مقدمات الخطابة فما اعترف به
اى قضايا اعترف بها الجمهور من الناس وهذا هو
المشهورات المطلقة التى تسمى بالذائعات واما مطلق
المشهورات فما اعترف به الجمهور او طائفة من اهل
ملة او صناعة كما بين في موضعه وذلك الاعتراف من

الجمهور اما لمصلحة عامة للناس او يكون ذلك الاعتراف
بسبب رقة او بسبب حمية مثل العدل حسن والظلم
قبيح فيما هو للمصلحة العامة وكشف العورة مذموم
في مثال الحمية ومواساة الفقراء محمودة فيما هو للرقة
واعلم ان المشهورات قريب من الاوليات والفرق
بينهما ان العقل يجزم بالاوليات مع قطع النظر عن
المصالح والعادات دون المشهورات فانه لا الحكم بها
الا بواسطة المصلحة او العادة هنا وقد علم من قبل
ان مقدمات المغالطة قضايا مشبهة بمقدمات البرهان
او الخطابة وقال ههنا واما مقدمات المغالطة فقضايا
اي حكم الوهم في امر غير محسوس قياسا على المحسوس
كما قيل كل موجود فانه جسم او حال في جسم قيل عليه
ان حكم الوهم ليس بكلي لانه يدرك المعاني الجزئية المنتزعة
من المحسوسات وقد يستعمل فيها اي في المغالطة
المخيلات وهي اي المخيلات قضايا تذكر لترغيب النفس
في شيء كما يقال الخمر ياقوتة سيالة او تنفيرها النفس
عنه عن الشيء كما يقال العسل مرة مقيئة والثرما
تستعمل المخيلات فيه فانما تستعمل في القياسات الشعرية
اذ المخيلات مبادي القياس الشعري لان الغرض
منه الترغيب او التنفير ويروجها الاوزان المطبوعة
والالحان الحسنة والاصوات الطيبة ولما فرغ عن
بيان الاولى اي الحجة العقلية وموادها شرع في
بيان الحجة النقلية بقوله والثانية اي الحجة النقلية
ما صح نقله اي نقل مقدماته سواء كان بطريق الآحاد
او التواتر ممن عرف صدقه عقلا لامتناع ان يكون

العلم

العلم بالصدق معلوما بالنقل للزوم الدور وهم اي الذين علم
صدقهم عقلا الانبياء عليهم السلام لدلالة العقل على صدقهم
لانهم ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على صدق دعواهم فدل
ذلك عقلا على صدقهم وسيجي ايضاحه في كتاب النبوات
ان شاء الله وهو اي النقل ممن عرف صدقه انما يفيد لنا اليقين
بشروط الاول ما اشار اليه بقوله اذا تواتر النقل عندنا اي
بلغ عدد الناقلين مبلغا يمتنع تواطئهم على الكذب وقيد
بقوله عندنا اذ التواتر عند الغير يفيد العلم له لا لنا وعلمنا
عصمة رواة العربية اي مفردات الالفاظ وتاليفها و
اعرابها اذ العربية تعم ذلك اذ لولا ذلك لجاز كذبهم فيما
نقلوه فلا يفيد المطلوب وهو ثاني الشروط وعلمنا عدم
الاشتراك وهو الثالث اذ لولا ذلك لجاز ان يكون المراد
مما نقل غير ما فهمناه بل معنى آخر يكون مشاركا له في اللفظ
المنقول وعلمنا ايضا عدم المجاز اذ لولا ذلك لجاز ان
يكون المراد غير المدلول الحقيقي وهو الرابع من الشروط
وعلمنا ايضا عدم الاضمار والا لجاز ان يكون المراد غير
ظاهر اللفظ وهو الخامس وعلمنا عدم التخصيص في
الاعيان والا لجاز ان يكون المراد بالخطاب بعض
الافراد فلا يتم دليلا في العموم وهو السادس وعلمنا
عدم النسخ وهو التخصيص بحسب الزمان والا لجاز
ان يكون الحكم مختصا بالزمان الذي قبل النسخ وهو
السابع وعلمنا ايضا عدم المعارض العقلي الذي لو كان
ذلك المعارض العقلي لترجح المعارض العقلي وهو
الثامن وانما قال لترجح المعارض العقلي اذ العقل اصل
النقل لتوقف النقل على صدق الناقل والمنقول عنه

عقلا لانه لو لم يعلم صدق المنقول عنه لا يفيد قوله علما فلا
يكون دليلا ولما كان العقل اصل النقل فلو رجح الدليل
النقلي الذي له معارض عقلي يدل على خلافه يلزم تكذيب
العقل الذي هو اصل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال
لاستلزامه تكذيب الفرع ايضا وذلك لان صدق الفرع
موقوف على صدق الاصل فلو لم يصدق الاصل لم يصدق
الفرع ومثّل ذلك بقوله تعالى الرحمن على العرش استوى
فان ظاهره يدل على استقراره على العرش كما عليه بعض
المفسرين لكن الدليل العقلي يمنعه لامتناع مماسته و
محاذاته للاجسام فاما ان يأوّل على ما عليه بعض او يفوّض
علمه الى الله تعالى كما هو مذهب بعض آخر ولما فرغ من البحث
عن انواع النظر باعتبار المادة والصورة شرع في بيان
احكامه فقال الفصل الرابع في احكام النظر وفيه اي في
ذلك الفصل مباحث ثلثة البحث الاول ان النظر الصحيح
الذي مادته يقينية وصورته صحيحة يفيد العلم اي اليقين
مطلقا اي في الالهيات وغيرها وهذا هو المذهب الحق
والسُمنيّة بضم السين المهملة وفتح الميم طائفة منسوبة
الى سومنات بلد من الهند انكروا النظر المفيد للعلم
مطلقا قالوا النظر لا يفيد العلم لا في الالهيات ولا في غيرها
بل لا طريق الى العلم سوى الحس والمهندسون انكروا
ان النظر يفيد العلم في الالهيات واعترفوا بانه يفيد العلم
في الحسابيات والهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها
قالوا واما في الالهيات فالاخذ بالاولى والاليق دون
اليقين لنا الدليل على المذهب الحق وهو انا نعلم بالضرورة
ان من علم يقينا سواء كان ذلك العلم بالضرورة او بالدليل

لزوم شئ

لزوم شئ كالضحك مثلا لشئ كالانسان وعلم ايضا يقينا معه
مع العلم باللزوم وجود الملزوم كالانسان او علم يقينا عدم
اللازم اي عدم الضحك مثلا علم يقينا من الاول اي العلم
باللزوم ووجود الملزوم وجود اللازم اي الضحك وعلم
يقينا من الثاني اي العلم باللزوم وعدم اللازم عدم الملزوم
اي الانسان وهذا في القياس الاستثنائي وما اشار اليه بقوله
وايضا فمن الاقتراني اي وايضا فمن علم يقينا ان العالم
ممكن وعلم ايضا يقينا ان كل ممكن فله سبب اذ الممكن
ما يتساوى طرفا الوجود والعدم اليه فلا بد لرجحان احدهما
من سبب علم قطعا ويقينا ان له للعالم سببا فعلم من
هذين الدليلين ان النظر الصحيح يفيد العلم في الالهيات
وغيرها لان الدليل الاول عام لها ولغيرها والثاني مختص
بها فبطل كلا المذهبين هنا ويعلم فيما بعد من دليل المهندسين
ان النظر لا يفيد العلم بنسبة شئ الى ذات الله تعالى
فعلم منه ان مرادهم بالالهي ما يبحث فيه عن ذاته تعالى و
صفاته وما ذكر ههنا ليس من الالهيات بهذا المعنى كما لا
يخفى بل من الالهي المقابل للطبيعي اذا عرفت ذلك فاعلم
انه ان كان المدعى كليا وهو ان كل نظر صحيح يفيد العلم
فالدليلان لا يفيدان ذلك وان كان المدعى جزئيا وهو
ان النظر الصحيح قد يفيد العلم كما صرح به في بعض المطولات
فالدليل المذكور يثبتها قال الامام رحمه الله المدعى الجزئية
سهل اثباتها ولكن قلّ نفعها اذ المقصود بيان ان كل
نظر صحيح يفيد العلم لتصلح كبرى لصغرى سهلة الحصول
وهي هذا نظر صحيح فيقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح
يفيد العلم فهذا يفيد العلم والجزئية لا تصلح لذلك

ولما فرغ عن الدليل على المذهب المختار عنده ذكر ادلة الفرق
الباطلة واجاب عنها فذكر اولا حجة السمنية فقال احتجت
السمنية على دعويهم ان النظر لا يفيد العلم مطلقا بوجوه ه
ثلثة الوجه الاول انه لو كان النظر يفيد العلم بالنتيجة للناظر
فح العلم بان الحاصل عقيب النظر حق يقين واقع ان كان
ضروريا لما بان ظهر خلافه كما في سائر الضروريات لكنه قد
يحصل خلافه وان كان العلم بان الحاصل عقيب النظر حق
نظريا احتاج الى نظر آخر غير الذي يحصل منه اصل النتيجة
وح عاد الكلام في لازم النظر الثاني بان كونه حقا لو
كان ضروريا لما بان خلافه وان كان نظريا احتاج الى نظر
ثالث وهكذا ولزم التسلسل الذي هو محال كما بين في محله
وملزوم المحال محال فكون النظر يفيد العلم محال الوجه
الثاني انه لو كان النظر مفيدا للعلم بالمطلوب للناظر
اي يعلم الناظر ان المط حق واقع فذلك المط ان كان معلوما
فلا طلب لامتناع تحصيل الحاصل فلا يفيد النظر العلم
وان لم يكن المط معلوما ثم حصل بالنظر فاذا حصل المط
بعد النظر كيف نعرفه اي كيف نعلم انه مطلوبنا لانه قبل
حصوله لا شعور به اصلا الوجه الثالث ان النظر لو افاد
العلم لكان الذهن يقوى على استحضار مقدمتين
مرتبتين لكن التالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان موجب العلم بالنتيجة هو المقدمتان اذ المقدمة
الواحدة لا تنتج وبيان بطلان التالي ان الذهن لا يقوى
على استحضار مقدمتين فاشار الى بطلان التالي بقوله
ان الذهن لا يقوى على استحضار مقدمتين معا لانا
نجد من انفسنا بالضرورة انا متى توجهنا الى مقدمة

تعذر

تعذر علينا في تلك الحالة التوجه الى مقدمة اخرى فاشار
الى بيان الملازمة بقوله والمقدمة الواحدة لا تنتج ضرورة
او لكون المقدمة الاخرى ضائعة لا فائدة فيها ولما فرغ من
تقرير حججهم شرع في الجواب عنها فقال واجيب عن الوجه
الاول للسمنية بان العلم به اي بان الحاصل عقيب النظر حق
وباستلزام المقدمتين على الترتيب الخاص له اي للنتيجة العلم
ضروري اي نختار ان العلم بحقية النتيجة ضروري قولكم
لو كان كذلك لما بان خلافه قلنا مسلم ولكن ظهور الخطاء
والخلاف بعد النظر الصحيح ممنوع وانما يكون ذلك في النظر
الفاسد صورة او مادة قيل يكفي في الجواب ان يقال
العلم به ضروري وضاع قوله وباستلزام المقدمتين على
الترتيب الخاص له لانه زائد لا طائل فيه وقيل قوله ه
وباستلزام الخ اشارة الى اختيار انه نظري وفيه بعد لان
المناسب ح منع لزوم التسلسل قال الامام رحمة الله عليه
من علم حقيقة النظر الذي ندعي انه يفيد العلم علم ضرورة
انه كذلك وذلك لان العلم بالنظر الصحيح المفيد للعلم
مستجمع لامور ١ العلم بالمقدمات الصحيحة اليقينية
٢ العلم بصحة ترتيبها ٣ العلم بلزوم المط اي النتيجة
عن تلك المقدمات الصحيحة الصحيح الترتيب ٤ العلم
بان ما لزم عن تلك المقدمات الصحيحة اليقينية ه
الصحيح الترتيب كان حقا ويقينا ولا اشكال ان من ه
حصل له هذه العلوم الاربعة حصل له حقية النتيجة
وعلميتها فالحاصل ان من تصور النظر الصحيح من حيث
انه نظر صحيح مادة وصورة وهو المستجمع لملاحظة هذه
الامور الاربعة ولاحظ مع ذلك حال اللازم منه اي

النتيجة جزم بان النظر الصحيح يفيد العلم جزما ضروريا لا يحتاج
فيه الا على تصور الطرفين على الوجه الذي هو مناط الحكم
فقوله بان العلم به وباستلزام المقدمتين الى آخره اشارة
الى ما ذكر قيل هذا هو الحق واما اختيار النظرية فمن
اشتباه الضروري الحاصل بعد النظر بالنظري واجيب
عن الوجه الثاني للسمنية ان طرفيه اي طرفي المطلوب
معلومان والنسبة التي بينهما مبهمة غير معلومة
انها ايجابية او سلبية والمطلوب بالنظر تعينها اي تعين
النسبة بانها ايجابية او سلبية فاذا حصل المطلوب
وهو تعين النسبة تميز عن غيره بطرفيه المعلومين
والحاصل ان المطلوب مجهول من الجهة التي
يكون الطلب لاجلها قولك فاذا حصل كيف نعرفه
قلنا لما كان معلوما بوجه يصح طلبه يعلم به انه
مطلوبنا وانما لا يعرف لو كان مجهولا مطلقا وهو
ممنوع مثلا النسبة بين آ ب معلومة انها نسبة
بينهما مجهولة من حيث انها هي ايجابية او سلبية
فاذا حصل تعين النسبة علم انه المطلوب قيل الجواب
غير عام للتصور والظاهر ان الخلاف انما وقع في
التصديق فالتخصيص لا ينافي المطلوب واجيب
عن الوجه الثالث للسمنية بمنع بطلان اللازم
اي لا نسلم ان الذهن لا يقوى على استحضاره
مقدمتين بل ان الذهن يستحضرهما اي القضيتين
كما يستحضر اي الذهن طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة
او المعاندة بينهما اما الملازمة ففي المتصلة واما المعاندة
ففي المنفصلة فيجوز للذهن استحضار المقدمتين قولك

به مر

بلغ

انا

انا متى توجهنا الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة
التوجه الى اخرى قلنا لو سلم لا يضرنا اذ التوجه غير العلم
والعلم بالمقدمتين كاف هنا مع ان الحق ان المقدمتين
معدتان والمعدات لا يجب اجتماعها قيل عليه ان طرفي
الشرطية ليسا بقضيتين اذ الحكم باللزوم او العناد
يخرجهما عن القضية واجيب عنه بان الحكم باللزوم
والعناد انما هو بعد تصورهما فقبل الحكم يكون الطرفان
قضيتين حاضرتين في الذهن وقد يقال عليهم ان
دليلكم على ان النظر لا يفيد العلم لا يخلو من ان يكون
مفيدا لمطلوبكم اولا فان كان الاول فالنظر يفيد العلم
وان كان الثاني بقي الدليل على كون النظر مفيدا للعلم
سالما عن المنع واحتج المهندسون المنكرون لافادة
النظر العلم في الالهيات بوجهين الوجه الاول انه
لو افاد النظر العلم في الالهيات لكان يصح نسبة شيء
اليه تعالى بعد النظر لكن نسبة شيء الى الله تعالى
باطل فلا يكون النظر مفيدا فيها اما الملازمة فظاهرة
ولهذا لم يتعرض المصنف لبيانه واما بطلان اللازم فهو
ان التصديق وهو نسبة شيء الى الله موقوف على
التصور اي تصور الطرفين وهما ذاته تعالى والشيء
ولكن ذات الله تعالى غير معقولة غير مدركة لاحد بل
ولا جائزة التعقل لما سنذكره في الكتاب الثاني الذي في
الالهيات فلا يكون ذاته محكوما عليه بشيء لان شرط
المحكوم عليه ان يكون متصورا الوجه الثاني للمهندسين
على ان النظر لا يفيد العلم في الالهيات انه لو افاد النظر
العلم في الالهيات التي هي ابعد الاشياء عن العقول

والافهام لا فاد فيما هو اقرب الاشياء الى الانسان
لكنه لا يفيد فيه اما الملازمة فاشار اليها اجمالا بقوله
ان اقرب الامور الى الانسان هويته بضم الهاء وهى
الحقيقة الشخصية التى يشير كل واحد من الانسان
اليها الى تلك الحقيقة الشخصية بقوله انا فلو افاد النظر
فى الالهيات لافاد فى ذلك الاقرب لكنه باطل واشار
الى بطلان اللازم بقوله وانت ترى فى مباحث النفس
اختلافات كثيرة فى انها اى النفس ما هى ما حقيقتها
اهى جسم او جسمانى او غيرهما وكيف هى اهى حالة فى
البدن ام لا فقال بعض هى جسم لطيف سار فى البدن
سريان ماء الورد فى الورد وقال بعض جزء لا يتجزى
فى القلب وقال بعض انها غير جسم ولا جسمانى
لها علاقة بالبدن علاقة العاشق بالمعشوق وهذا
الاختلاف يدل على ان النظر غير مفيد للعلم فيه واذا
كان النظر لا يفيد العلم فيما هو اقرب الاشياء الى
الانسان فما ظنك بابعدها اى الاشياء عن الاوهام
والعقول وهو ذاته وصفاته تعالى فانه احرى بان
لا يفيد النظر فيه ولما فرغ من دليل المهندسين
شرع فى الجواب عنه فقال واجيب عن الوجه
الاول بان التصديق متوقف على تصور الطرفين
باعتبار من الاعتبارات ووجه من الوجوه
لا على تصورهما بالكنه والحقيقة فيقال قولك لو كان
النظر مفيدا للعلم فى الالهيات لصح نسبة شىء الى الله
تعالى لكنه لا يجوز لان ذات الله تعالى غير مدركة
قلنا ان اردتم انه غير مدركة بالكنه فمسلم ولا يضر بالمقصود

وان اردتم

وان اردتم انه غير مدركة بوجه من الوجوه فممنوع ويكفى
فى التصديق تصور الطرفين باعتبارهما وذات الله تعالى
كذلك اى معلوم بوجه واعتبار وان لم يعلم بالكنه واجيب
عن الوجه الثانى انه اى ما ذكر دليل على عسره وتوجيهه
ان يقال عدم افادة النظر الصحيح للعلم فى اقرب الاشياء
ممنوع قولك للاختلافات الكثيرة فيه قلنا ذلك دليل العسر
لجواز ان يكون الاختلاف لاجل ان نظر بعضهم غير مشتمل
على الشرائط ولا شك فيه اى فى العسر اذ الوهم يلابس العقل
اى يخالطه فى ماخذه فان ماخذ العقل فى المسائل الالهية
هى الطبيعيات التى هى مدركة بالوهم فيخالطه فيها والباطل
يشاكل الحق فى مباحثه فان حكم الوهم فيما ليس من المحسوسات
باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على
المحسوس قياسا عليه ولذلك اى لاجل ملابسة الوهم العقل
فى ماخذه ومشاكلة الباطل الحق فى مباحثه تخالفت فيه
اى فى الالهى الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا
منه من البحث فى الالهيات الا الافراد من الاذكياء
الذين لا يتزلزلون عن اعتقادهم بادنى شبهة وليس الكلام
فى العسر بل الكلام فى الامتناع اى امتناع افادة النظر الصحيح
العلم وما ذكرتم لا يدل عليه بل على العسر ولما فرغ عن بيان
افادة النظر الصحيح العلم وازالة شبه النافين رتب عليه
فروعا فقال فروع ثلثة على ان النظر الصحيح يفيد العلم
مطلقا اى فى الالهيات وغيرها الفرع الاول النظر الصحيح
مادة وصورة وهو المشتمل على جميع الشرائط يعد الذهن
اى يستعد الذهن لحصول فيضان النتيجة عليه بسببه
والنتيجة تفيض عليه على الذهن عقيبه اى بعد النظر الصحيح

عادة عند الشيخ ابی الحسن الاشعری رحمه الله ای يكون
فيضان النتيجة من الله تعالى على الذهن بحسب العادة
من غير وجوب ای لا يمتنع ان لا يحصل النتيجة بعده
النظر وهذا بناء على اصلين تمهّدا عنده الاول انه
لا موثر فی شیء الا الله سبحانه والثانی انه لا يجب عليه
تعالى شیء والنتيجة امر حصل بعد ما لم يكن فهو من
الله من غير وجوب واعلم ان الفعل المكرر دائما واقع
منه تعالى على طريق العادة عنده كالشبع عقيب
الاكل مثلا والفعل غير المتكرر او المتكرر قليلا واقع
على طريق خرق العادة وفيضان النتيجة على الذهن
وجوبا عند الحكماء ای يمتنع ان لا يحصل النتيجة من
المبداء الفياض تعالى وذلك بناء على مذهبهم ان
القابل اذا تم استعداده وجب الافاضة من المبداء
لانه تام الفيض فحصول النتيجة عندهم ايضا منه تعالى
لكن بواسطة العقول وقالت المعتزلة النظر يولدها
ای النتيجة فی الذهن وهذا بناء على ان مذهبهم
استناد افعال الانسان اليه نفسه فما هو بلا واسطة
يسمى بالمباشرة عندهم وما هو بواسطة يسمى بالتوليد
فاسندوا العلم الحاصل بعد النظر الى الناظر بتوسط
النظر فالنظر فعله بالمباشرة لانه بلا واسطة وحصول
النتيجة بالتوليد لانه بواسطته ومعنى التوليد ان يوجب
وجود شیء وجود شیء آخر كحركة اليد وحركة المفتاح
فحركة اليد بالمباشرة وحركة المفتاح بالتوليد ويتبين فساده
فساد ما ذكر من مذهبي الحكماء والمعتزلة ببيان استناد
جميع الممكنات ای المحدثات الى الله تعالى ابتداء كما

سيجیء

سيجیء ان شاء الله وذلك لان استناد جميع المحدثات اليه
تعالى ابتداء يستلزم الاختيار وينفي الوجوب كما لا يخفى
على المتفطن فبطل بذلك مذهب الحكماء القائلين
بوجوب حصول النتيجة منه تعالى بتوسط العقول
والمعتزلة القائلين بالتوليد وثبت المذهب الاول الحق
بذلك ولا يحتاج الى مقدمة اخرى كما قال بعض الشارحين
كما لا يخفى الفرع الثانی اعلم انه قد نقل عن الشيخ الرئيس
انه لا بد بعد العلم بالمقدمتين من التفطن لاندراج
الحدود بعضها تحت بعض ای ملاحظة اندراج الاصغر
تحت الاوسط والاوسط تحت الاكبر فان من يعلم
ان هذه بغلة وكل بغلة عاقر وقد يراها منتفخة
البطن فيظن انها حاملة وذلك للذهول عن ارتباط
الصغرى بالكبرى واندراج هذا الجزئی ای هذه بغلة
تحت الكلی الذی هو كل بغلة عاقر قال الامام رحمة
الله عليه يكفی العلم بالمقدمتين لان العلم بهما ليس
الا بهذا الوجه وهو ان يعلم منهما الاندراج المذكور
لان اندراج الحدود بعضها تحت بعض اما ان
يكون معلوما مغايرا للمقدمتين وح يكون مقدمة
اخرى لا بد منها فی الانتاج ويكون الكلام فی كيفية
التيامها مع المقدمتين الاوليين كالكلام فی كيفية
التيام الاوليين ويفضی الى اعتبار ما لا نهاية له
من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا
للمقدمتين وح استحال ان يكون شرطا فی الانتاج
اذ الشرط مغاير للمشروط ولاجل هذا الاختلاف
قال المص رحمه الله الاشبه بالحق ولم يقل الحق

انه لابد بعد استحضار المقدمتين الصغرى والكبرى
من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضين لهما
للمقدمتين وتلك الملاحظة لما تفاوتت الاشكال
الاربعة فى جلاء الانتاج وخفائه اذ كل شكل منها مشتمل
على المقدمتين والعلم بهما كاف فلا يكون تفاوت
لكن الاشكال متفاوتة فيها كما لا يخفى فلا بد من تلك
الملاحظة الفرع الثالث المشهور بين الجمهور ان
النظر الفاسد الذى لا يشتمل على شرائط الصحة اما من
جهة المادة او الصورة او من جهتهما معا لا يستلزم
الجهل اى الجزم بنتيجة كاذبة قيل لانه لو استلزم
لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيد الجهل لكنه
ليس كذلك قيل عليه بانه معارض بان النظر الصحيح
لو افاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيده
العلم لكنه ليس كذلك فان قيل انما لم يفد العلم لان المبطل
لم يعتقد حقية مقدمات دليل المحق قلنا كذلك
فى شبهة المبطل بالنسبة الى المحق لان المحق لم
يعتقد صحة مقدمات شبهته وقيل بخلافه اى النظر
الفاسد مطلقا يستلزم الجهل قال الامام رحمة الله عليه
هذا حسن عندى لان من اعتقد ان العالم قديم
وكل قديم مستغن عن المؤثر استحال ان لا يعتقد
ان العالم مستغن عن المؤثر وهو جهل وانت تعلم
ان الفساد ههنا من جهة المادة فقط ولما كان
الصواب التفصيل قال المص رحمه الله والحق ان الفساد
ان كان مقصورا على المادة اى يكون الصورة صحيحة
استلزم النظر الفاسد الجهل فى الجملة اى فى بعض

الصور

هى التفطن المذكور
واستدل عليه بقوله
والا اى ان كان بد
من تلك الملاحظة م

الصور اذ قد يكون الفساد مقصورا على المادة ولم
يستلزم جهلا بل علما كما يقال زيد حمار وكل حمار حيوان و
النتيجة حقة قيل عليه النتيجة كاذبة لان النتيجة هى زيد
حيوان حمارى وهو كاذب ورد ذلك بان الاوسط
يجب حذفه من النتيجة فهى زيد حيوان وهو حق
والا اى وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة بان
يكون مقصورا على الصورة او شاملا لها فلا يستلزم النظر
الفاسد الجهل اذ المستلزم هو القول المرتب على الوجه
المخصوص وهو مفقود فى الفاسد الصورة سواء كان
معه فساد المادة اولا المبحث الثانى من الفصل الرابع
فى انه اى النظر كاف ومستقل فى معرفة الله تعالى اى ادراك
الامور الالهية ولا حاجة فى تحصيلها الى المعلم كما هو
مذهب الاسمعيلية فانهم قالوا لابد فى كل عصر من امام
معصوم يعلم الناس طريق المعرفة ويوضح لهم سبل
الرشاد فى المعاش والمعاد حتى يكون قوله معاضدا للدليل
كما يكون نور الشمس معاضدا للنور البصرى فى الرؤية وهو مويد
من عند الله تعالى لئلا يحتاج الى معلم اخر ويدل عليه على ان
النظر كاف ومستقل فى ذلك ما ذكرناه فى ان النظر الصحيح
يفيد العلم وهو ان كل عاقل اذا علم ان العالم ممكن يعنى
لا يترجح وجوده او عدمه الا بسبب خارج عنه يرجح احدهما
كل م على الاخر وعلم ان كل ما هو كذلك فله صانع علم بالضرورة ان
للعالم صانعا سواء كان معلم او لا قيل عليه الملازمة مسلمة
لكن تحقق المقدم بدون الامام ممنوع واجيب بان هذا
المنع مكابرة لجواز ان تحصل المقدمتان مع الرابطة
بدون معلم وهذا يجده كل احد من نفسه احتجت الاسماعيلية

على مذهبهم بدليلين الاول انه لو كان العقل مستقلا و
نظره كافيا لما وقع الخلاف بعد النظر كما لا يقع الخلاف
في البديهيات فان الكسبي بعد الاكتساب من النظر كالبديهي
في عدم الخلاف لكنه واقع فلم يستقل العقل فاحتاج الى المعلم
واشار المص الى بطلان التالي بقوله بان الخلاف والمراء
الجدال واللجاج مستمر بين العقلاء الناظرين في ذلك اي
في ادراك الامور الالهية والى الملازمة بقوله ولو كفى العقل
في ذلك لما كان الخلاف كذلك مستمرا بينهم واشار الى
الدليل الثاني لهم بقوله وايضا فالانسان لا يستقل
بتحصيل اهون العلوم كالنحو والصرف فكيف يستقل
باصعبها كالامور الالهية وتوجيهه ان يقال لو كان العقل مستقلا في ادراك
لكان مستقلا فيما هو اهون منها كالنحو والصرف بل
في الحرف الجزئية كالحياكة والخياطة مثلا والملازمة ظاهرة
لكنه لا يستقل في الاهون فبالاولى ان لا يستقل في الاصعب
واجيب عن الدليل الاول لهم بانهم اي العقلاء لو اتوا كلهم
بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك الخلاف توجيهه ان
الملازمة اي قولكم لو كان العقل مستقلا لما وقع الخلاف
ممنوع لجواز استقلاله مع وقوع الخلاف لان بعضهم اتوا
بالنظر الصحيح وبعضهم بالفاسد فوقع الخلاف واجيب
عن الدليل الثاني لهم بان العسر مسلم توجيهه ان قولكم
لو استقل العقل في ادراك الامور الالهية لاستقل في الاهون
مسلم قولهم لكنه غير مستقل فيه قلنا ممنوع نعم بدون المعلم
تحصيل الاهون اسهل يكون صعبا عسرا وتحصيل
الاصعب اعسر واشكل لانه لو كان معلم يعلم المبادي
التي يتالف منها الحجج ويعلم المعلم الحجج اي كيفية تاليفها

الامور الالهية الصعبة صح

خ بلغ

ويزيح

ويزيح المعلم الشكوك الناشية من وهم الناظر والشبه الكائنة
من المناظر كان نظر العقل اوفق وليس النزاع في العسر
لانه مسلم وانما النزاع في الامتناع اي ادراك الامور الالهية
بلا معلم وما ذكرتم لا يدل عليه المبحث الثالث من الفصل
الرابع الموضوع لبيان احكام النظر في وجوبه اي النظر
على المكلفين ولما كان وجوب النظر متفقا عليه
وان اختلف فيه انه من الشرع او العقل اخذ بيّنت
ذلك فقال النظر في معرفة الله تعالى واجب بالاجماع
من المليين اما وجوبه عندنا معشر الاشاعرة فلقوله
تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض امر الله
سبحانه عباده بالنظر والتفكر والامر ظاهر في الوجوب
وقيل في بيانه الامر طلب وكماله انما يكون اذا كان
المطلوب به غير جائز الترك وعدم جواز الترك من لوازم
الوجوب فالامر يدل عليه ونحوه من الايات الآمرة
بالنظر نحو اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض
فوجوب النظر سمعي شرعي عند الاشاعرة واما عند المعتزلة
فوجوب النظر عقلي لان النظر عندهم مقدمة للواجب
الذي هو معرفة الله تعالى ومقدمة الواجب واجبة
واشار الى ذلك بقوله فلان المعرفة واجبة عندهم
اي عند المعتزلة عقلا لان دفع الضرر المظنون الذي
لعله يلحق المكلف بسبب جهله بمعرفة الله تعالى
واجب عقلا عندهم اذ الجاهل بالله تعالى يجوّز
ان يكون له صانع اراد منه معرفته ويجوّز ايضا ان
يكلفه بها وان لم يعرفه عوقب به سواء كان هذا
التجويز بخاطر خطر له او بالسماع من غيره وقيل

اي عقلا

لان شكر المنعم واجب عقلا عندهم ولا يمكن ذلك الا بمعرفة المنعم
فالمعرفة واجبة عقلا وهى اى المعرفة لا تحصل الا بالنظر
لانها غير بديهية بل كسبية وتحصيل الكسبى بحسب الصناعة
لا يمكن الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الذى يجب على
جميع الاحوال يتقيد به لان الواجب المقيد كالزكوة
الموقوف وجوبها على بلوغ المال الى النصاب لا يجب
مقدمتها اى تحصيل النصاب فالواجب من المقدمة
هو الذى لا يحصل الواجب المطلق الا به وكان ما لا يتم
الواجب المطلق الا به مقدورا للمكلف لان التكليف
بما ليس بمقدور عندهم مستحيل فهو اى ما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدورا واجب عقلا والا لزم
التكليف بالمحال لانه كلف بشئ لا يجوز الاتيان به
الا بالاتيان بشئ يجوز تركه وهو محال عندهم فالنظر
الذى هو مقدمة المعرفة الواجبة عقلا واجب
عقلا واعترض عليه على دليل المعتزلة بان مبناه اى
مبنى دليلهم على حكم العقل بان المعرفة واجبة عقلا
وسيأتى الكلام فيه في ان حكم العقل باطل بل الحاكم هو الشرع
واعترض على دليلهم ايضا بان مبناه على امتناع
العرفان لغيره بغير النظر لانهم قالوا المعرفة واجبة
عقلا ولا يمكن تحصيلها الا بالنظر وايضا مبنى دليلهم
على استحالة التكليف بالمحال لانهم قالوا المعرفة واجبة
عقلا وهى موقوفة على النظر فلو لم يكن النظر واجبا
ايضا لزم التكليف بالمحال وهو مستحيل وكلاهما
اى امتناع العرفان بغير النظر واستحالة التكليف بالمحال
ممنوع اما الاول فلجواز حصول العرفان بالالهام

كما هو

خ بلغ

كما هو عند بعض او بتصفية الباطن كما هو عند آخرين
واما الثانى فلجواز التكليف بالمحال كما ذكر في محله
واعترض على المعتزلة ايضا بان قوله تعالى هذه معارضة
من قبل الاشاعرة لدليل المعتزلة وتوجيهها ان يقال
لو كان النظر واجبا عقلا لوجب قبل البعثة لتحقق
العقل قبلها ولو وجب النظر قبل البعثة لعذب تاركه
لان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب عندهم
فلا يرد ما قيل ان استحقاق التعذيب من لوازم
الوجوب دون التعذيب لان ذلك على طريق
الالزام بالنسبة اليهم لكن التعذيب قبل البعثة باطل
لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان
قوله هذا نفى الوجوب قبل البعثة لنفى لازمه اى
لازم الوجوب وهو التعذيب على الترك كما علمته
آنفا فانتفى الوجوب العقلى فدل قوله تعالى وما كنا الآية
على ان الوجوب ليس الا من الشرع لان الوجوب
اما من العقل كما هو رأى المعتزلة او من الشرع
كما هو عندنا لكن بطل الوجوب العقلى بالآية
فثبت انه من الشرع قيل ولو وجب هذه معارضة
من قبل المعتزلة اى لو وجب النظر من الشرع
لزم افحام الانبياء عليهم السلام فان المكلف الذى
يدعوه النبى الى دينه واتباعه يقول لا اتبعك حتى
اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا بالنظر في معجزتك
ليظهر انك نبى ولا انظر الا اذا وجب النظر على
لجواز ترك غير الواجب فالمكلف لا ينظر ما لم يعلم
وجوب النظر ولا يعلم المكلف وجوبه ما لم ينظر في المعجزة

ليظهر له انه نبي وقوله حق واتباعه واجب فيقول
المكلف لا انظر لانه لم يجب علي بعد فيلزم الافحام واما النظر
اذا كان الوجوب عقليا فلا يجوز للمكلف ان يقول لا
انظر لانه لم يجب علي بعد قلنا ولو وجب هذه معارضة
من قبل الاشاعرة للمعتزلة اي لو وجب النظر عقلا لافحم
النبي ايضا لان وجوب النظر عقلا كما راى المعتزلة غير هو
ضروري اذ هو اي وجوب النظر عقلا متوقف على
مقدمات وهي التي تقدم ذكرها من ان المعرفة واجبة
وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يحصل الواجب المطلق
الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب وتلك المقدمات
غير ظاهرة بل تفتقر الى انظار دقيقة فيها ليثبت
حقيتها فيقول المكلف للنبي لا انظر في المعجزة ما لم
اعلم وجوبه عقلا ووجوبه عقلا لا يعلم الا بتلك
المقدمات المحتاجة الى انظار دقيقة فلا انظر حتى
لا يجب علي شيء فيلزم الافحام المذكور فان قيل
لا نسلم ان وجوب النظر في المعجزة عقلا موقوف على
العلم بالوجوب اذ من الجائز ان يظن المكلف انه
لو لم ينظر لحقه ضرر ودفع الضرر المظنون بترك
النظر في المعجزة واجب عقلا عند المعتزلة فينظر
وان لم يعلم وجوبه ليزول الضرر المظنون عنه قلنا
يقول الاشعري ايضا لا نسلم ان وجوب النظر سمعا
موقوف على العلم بالوجوب بل على استماع الامر بالوجوب
وتجويز صدق الامر السمعي فانه بذلك يظهر في نفس
المكلف دغدغة واضطراب فينظر ويحصل له العلم بالوجوب
وهذا معنى قول من قال الوجوب سمعي شرعي ولا افحام خ بلغ

ولما

ولما فرغ من المقدمة المشتملة على مباحث النظر شرع في
المباحث المقصودة الكلامية فقال الكتاب الاول في الممكنات
قيل تقدم الممكنات لانها كالمبادي للالهيات وقيل لان
ادراكها ايسر وما هو كذلك يجب تقديمه في نظر التعليم
ولهذا قدم الامور العامة ايضا وفيه في الكتاب الاول
ثلثة ابواب لان البحث فيه اما عما لا يستقل بالوجود
بل يحتاج الى ما قام به وهو العرض او عما يستقل وهو الجوهر
او عما لا يختص باحدهما بل يشملهما وهو الباب الاول في
الامور الكلية اي الامور العامة وقد فسرت بما يشمل
الموجودات كلها كالوجود والماهية والوحدة ومقابلها
او اكثرها كالامكان والحدوث والوجوب بالغير واما
البحث عن العدم فبتبعية الوجود وكذا كان البحث عن
الامتناع والقدم فبتبعية الامكان والحدوث هذا وقد
علم من ترتيب العلم الكتاب الاول في الابواب الثلاثة
ان الامور الكلية العامة هي ما لا يختص بالجوهر او العرض
تامل وفيه اي في الباب الاول من الكتاب الاول
فصول ستة الفصل الاول في تقسيم المعلومات على راى
المتكلمين على اختلافهم والحكماء المعلوم المتصور عند
الاشاعرة اما ان يكون متحققا في الخارج اي يكون
مصدرا لآثار الوجود الخارجي وهو اي المتحقق في
الخارج هو الموجود او لا يكون المعلوم متحققا في
الخارج وهو المعدوم هذا قسمة صحيحة ثنائية حاصرة
اذ كل ما هو متصور حاله لا يخلو عن احد المذكورين
ومنا اي وعند الاشاعرة من ثلث القسمة وهو من
يثبت الحال كامام الحرمين والقاضي ابي بكر رحمهما الله بلغ

فعندهم ما ليس بمتحقق فی الخارج هو المعلوم واما المتحقق
فينقسم كما اشار اليه بقوله وقال ای مثبت القسمة المتحقق قسمين م
فی الخارج ان تحقق باعتبار نفسه ای لا يكون تحققه
تابعا لتحقق غيره فهو ای المتحقق باعتبار نفسه هو
الموجود كالذوات الموجودة وان تحقق فی الخارج
باعتبار غيره ای يكون تحققه بتبعية الغير فهو ای
المتحقق باعتبار الغير هو الحال كالاجناس والفصول
قيل المراد بالاجناس الصفات المشتركة كاللونية المشتركة
بين السواد والبياض وبالفصول الصفات المميزة كقابضية
البصر المميزة للسواد عن البياض وليس المراد بهما ما
هو مصطلح المنطقيين قيل لان الجنس المنطقی موجود
غايته ان وجوده وجود الفصل والنوع فی التشخص
والحال غير موجود وقال بعض لا ضرورة فی ان يحمل
الاجناس والفصول علی غير المصطلح فتامل وصرحوا
ای مثبتوا الحال بانه صفة فيخرج الذوات فلا
يكون الذات حالا غير موجودة فی نفسها به يخرج
الصفات الثبوتية مثل العلم والقدرة فان امثالها
لا تكون حالا قائمة بموجود كی يخرج الصفات المعدومات
ای الصفات القائمة بالامور العدمية مثل عدم البصر
بالنسبة الی شريك الباری وقد اورد عليه الجوهرية
لانها حال مع انها قائمة بمعدوم لانها عندهم ثابتة
للذات حالتی الوجود والعدم واجيب عنه بان القول
بالقيام بالموجود لا يستلزم عدم القيام بالمعدوم و اي م
توضيحه ان المراد قيامه بالموجود فی الجملة فی حين
حالا فی جميع الاحوال وقد وقع فی بعض النسخ زائد خ بلغ

وهو

وهو ولا معدومة بعد قوله غير موجودة وقيل احترز
بذلك عن الصفات العدمية السلبية وكون الحال من اقسام
المتحقق ينفيه ولما فرغ من تقسيم المعلوم علی رای
الاشاعرة اشار الی تقسيمه علی طريق المعتزلة بقوله وقال بلغ
اكثر المعتزلة ای غير مثبتی الحال منهم المعلوم ان تحقق
فی نفسه ای من غير اعتبار معتبر يعنی يكون له فی نفسه
تقرر وتميز عاريا عن صفة الوجود ككون الانسان
انسانا فی نفسه والسواد سوادا فهو ای المتحقق فی نفسه
كما قلنا الشیء والثابت وان لم يتحقق ولم يتقرر المعلوم
فی نفسه كالممتنع مثل اجتماع النقيضين وشريك الباری
فهو المنفی والثابت المتقرر فی نفسه ان كان له كون
ای وجود فی الاعيان ای فی الخارج فهو الموجود
والا ای وان لم يكن للثابت كون ووجود فی الاعيان
فهو المعدوم وهم ای المعتزلة يطلقون المعدوم علی
المنفی الممتنع ايضا كما يطلقونه علی احد قسمی الثابت
فالثابت عندهم اعم من الموجود لانقسامه اليه و
الی المعدوم الغير المنفی والمعدوم عندهم اعم من المنفی
لانقسامه الی المنفی والمعدوم الممكن وزاد فی التقسيم مثبت
الحال منهم من المعتزلة فقال مثبت الحال الكائن فی
الاعيان الذی هو احد قسمی الثابت ان استقل بالكائنية
ای لا يكون كائنيته تابعة لكائنية غيره فهو الذات الموجودة
وان لم يستقل الكائن فی الاعيان بالكائنية بل يكون
كائنيته تابعة للغير فهو الحال كالصفات مثل اللونية
والسوادية وتفصيل ذلك ان اكثر الاشاعرة قسموا المعلوم
الی قسمين موجود ومعدوم فتقسيم الموجود عندهم

واحد هو المعدوم ومثبتوا الحال منهم قسموه الى اقسام ثلثة
موجود ومعدوم وحال فقسيم الموجود عندهم قسمان
حال ومعدوم واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا
المعلوم الى ثلثة اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في
الاعيان وثابت له كون فقسيم الموجود عندهم قسمان
منفي وثابت لا يكون له كون في الاعيان والمثبتون
للحال منهم قسموا المعلوم الى اربعة اقسام موجود وحال
وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود
عندهم هو المعلوم الثابت الذي له كون في الاعيان
مستقلا بالكائنية وما لم يستقل هو الثابت فهو الذي لا يكون
له كون وما لا يكون له الثبوت اصلا هو المنفي ولما فرغ
من تقسيم المتكلمين للمعلوم على اختلافهم بين تقسيمه
على مذهب الحكماء بقوله وقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم
عدل عن المعلوم بما يصح ان يكون معلوما ليكون اشمل
يعني ما يصح تعلق العلم به وان لم يعلم ان كان له تحقق
بوجه ما من الوجوه فهو فذلك المتحقق بوجه ما هو
الموجود وان لم يكن له لما يصح ان يعلم ذلك التحقق
فهو معدوم وهذه القسمة اكثر الاشاعرة قسمة ثنائية حاصرة
والحكماء ايضا قسموا الموجود اي ما له تحقق ما الى
موجود ذهني لا يكون مصدرا للآثار ومظهرا للاحكام
ويقال له ايضا وجود ظلي وغير اصيل والى موجود
خارجي يكون مصدرا للآثار ومظهرا للاحكام ويقال
له ايضا وجود عيني واصيل قيل في بيان التقسيم
لان ما له تحقق بوجه ما ان كان قائما بالنفس قيام
العرض بالمحل فهو موجود ذهني والا فهو موجود خارجي

بالكائنية هو الحال وما لم يكن له كون في الاعيان م م

والحكماء

والحكماء قسموا ايضا الموجود الخارجي الى ما لا يقبل
العدم لذاته وهو الواجب فان الواجب لما كان
يقتضي الوجود لذاته فلا محالة لا يكون قابلا لمقابله
والى ما يقبله اي العدم لذاته وهو الممكن فان الممكن
يقبل العدم نظرا الى ذاته كما انه يقبل الوجود كذلك لان
نسبة العدم والوجود بالنسبة الى ذاته سواء وانما يترجح
احدهما له لمرجح خارج عنه والحكماء قسموا الممكن الى ما
يكون في موضوع اي محل متقوم في نفسه يقوم حال فيه
يخرج عن حد الموضوع الهيولى لانها وان كانت
محلا لكنه غير متقوم في نفسه كما بين في محله وهو اي ما
يكون في موضوع هو العرض والى ما لا يكون كذلك
اي لا يكون في موضوع اي محل متقوم في نفسه يقوم ما
حل فيه وهو اي ما لا يكون في محل كذلك هو الجوهر
سواء لم يكن في محل وكان ولكن لا يقوم محله كالصورة
الجسمية فانها وان كانت حالة في الهيولى لكن محلها
لا يقومها بل الامر بالعكس فهي جوهر كالمحل والمتكلمون
قسموه الموجود في الخارج لانهم لا يقولون بالموجود
الذهني قيل هذا باعثهم بالقول بثبوت عار عن الوجود
عند القائل به من المتكلمين فالموجود عندهم هو
الذي له تحقق في الخارج وهو ينقسم الى ما لا اول لوجوده
اي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم وهو القديم والى
ما له لوجوده اول يعني يكون وجوده مسبوقا بالعدم
وهو المحدث والمتكلمون قسموا المحدث المسبوق بالعدم
الى متحيز اي ما له حيز وهو الفراغ المتوهم الذي لو لم
يشغله جسم لكان خلاء كداخل الكوز للماء مثلا وهو

اى المتحيز هو الجوهر وبعضهم قسموا الجوهر الى ما لا يقبله
القسمة اصلا وهو الجوهر الفرد والى ما يقبلها طولا فقط
وهو الخط او طولا وعرضا وهو السطح او طولا وعرضا و
عمقا وهو الجسم او حال فيه اى المتكلمون قسموا الموجود
الى متحيز او حال فى المتحيز وهو اى الحال فى المتحيز
هو العرض وقسموه الى ما يقابلهما اى ما لا يكون متحيزا
ولا حالا فيه ثم المتكلمون استحالوا القسم الثالث وهو
ما ليس بمتحيز ولا حال فيه لانه لو كان موجود غير متحيز
ولا حال فى المتحيز لشاركه ذلك الموجود الذى هو غير
متحيز ولا حال فيه البارى تعالى فيه فى ذلك الوصف
وهو كونه غير متحيز ولا حال فيه وخالفه ذلك
الموجود البارى تعالى فى غيره غير هذا الوصف مما
يختص به لان مشتركين فى امر لابد وان يمتاز احدهما
بشيء يختص به والا لما كانا شيئين مشتركين فيلزم التركيب
من المشترك والمميز تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ومنع لزوم
التركيب بان الاشتراك فى العوارض وان كانت ثبوتية
لا يستلزم التركيب والا يلزم انتفاء البسائط اذ كل
بسيطين يشتركان فى الوجود والحدوث ويمتاز احدهما
عن الاخر بما يختص به ولا ينافى ذلك بساطته فالاشتراك
فى العوارض لاسيما فى السلب اى فى العارض السلبى الذى
كلامنا فيه وهو ليس بمتحيز ولا حال فيه لا يستلزم التركيب
فان كل بسيطين يشتركان فى سلب ما عداهما ويمتازان
بعينه ولا يلزم منه تركيب البسيط وبعد الفراغ من
تسمية المعلوم شرع فى احوال الوجود فقال الفصل الثانى
من الباب الاول فى الوجود والعدم ابتدا بالوجود لانه

كلام

عنهما

خ بلغ

اعرف

اعرف واشهر من سائر الامور العامة وفيه الفصل الثانى
مباحث خمسة البحث الاول فى تصور الوجود وهو
اى تصور الوجود بديهى حاصل لكل احد بلا اكتساب
وذلك لوجوه ثلثة الوجه الاول انه الوجود المطلق العام
جزء من وجودى اى الوجود الخاص المتصور بديهة
وجزء البديهى بديهى اما ان الوجود جزء من وجودى
فلان العام جزء الخاص واما انه وجودى بديهى فلان
كل احد ممن لا يتاتى منه الاكتساب يعلم وجوده واما ان جزء
البديهى بديهى فظاهر والا لم يكن الكل بديهيا واعترض
عليه اولا بانا لا نسلم ان الوجود جزء من وجودى بل
الوجود عرض عام للوجودات مقول عليها بالتشكيك
وقد ثبت فى محله ان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا
فلا يكون جزءا وثانيا بانا لا نسلم ان وجودى متصور بالبديهة
وذلك لان كل احد يعلم وجوده بلا كسب قلنا كل احد يعلم
ثبوت الوجود له بديهة لانه يتصور كنه الوجود واجيب
عن الاخير بان الثبوت هو الوجود فاذا علم بديهة ثبت
بداهة الوجود وانت تعلم ان الحاصل لكل احد بديهة
انه موجود وحاصل له الوجود وح لا يلزم بداهة كنه
الوجود المتنازع فيه اذ يكفى فى بداهة التصديق تصور
الاطراف بوجه ما كما سيصرح به المص بعيد ذلك الوجه الثانى
من الوجوه الثلاثة الدالة على بداهة تصور الوجود ما
ذكره بقوله التصديق البديهى الحاصل من غير كسب
بان النفى اى العدم والاثبات اى الوجود لا يجتمعان
ولا يرتفعان اى التصديق بان الشيء اما ان يكون
موجودا او معدوما بديهى حاصل لكل احد ممن لا يهتدى

بلغ

منه الكسب والنظر وذلك التصديق مسبوق بتصور
الوجود لان جزءه السابق عليه وكذلك مسبوق ذلك
التصديق بتصور العدم ومغايرتها اى ذلك التصديق
مسبوق ايضا بتصور مغايرة الوجود والعدم التى اى
تلك المغايرة هى الاثنينية اذ الاثنينية لا يتصور بدون
الامتياز والمغايرة فالمغايرة مستلزمة للاثنينية واذ قد
تحقق المغايرة تحقق الاثنينية المتوقف تصورها
على تصور الوحدة اذ الوحدة مقومة لها فتصور هذه
الثلاثة اعنى الوجود والعدم والاثنينية لكونها اجزاء
لذلك التصديق البديهى سابق عليه والسابق على البديهى
اولى بان يكون بديهيا وذلك ظاهر فتصورات هذه
الامور الثلاثة المذكورة بديهية واحدها هو الوجود
فتصوره بديهى وهو المطلوب قيل هذا التصديق
اعترض على الوجه الثانى بانه يلزم منه احد الامرين
اما استدراك الدليل او عدم ثبوت المطلوب به وذلك
لان هذا التصديق المذكور وهو ان النفى والاثبات لا
يجتمعان ولا يرتفعان ان كان بديهيا مطلقا بجميع اجزائه
واحدها هو الوجود فيكون بديهيا فلا يحتاج بداهته
الى دليل فيلزم الامر الاول والا اى وان لم يكن هذا
التصديق بديهيا مطلقا بجميع اجزائه لم يفد الدليل
المذكور المطلوب وهو الامر الثانى وذلك لانه اذا لم يكن
بديهيا بجميع اجزائه لم يتم المقدمة القائلة بان السابق على
البديهى بديهى فلا يتم الدليل لكون احدى مقدماته
فى صدد المنع فلا يلزم منه المطلوب وايضا اذا لم يكن
هذا التصديق بديهيا بجميع اجزائه فجاز ان يكون بعض

اجزاء

لم يحتج الى دليل على بداهة الوجود لانه ان كان بديهيا بجميع اجزائه صح

اجزائه غير بديهى ولم يجز ان يكون هو الوجود فلا
يثبت بداهته قلنا فى الجواب عن الاعتراض بداهة
التصديق وتوجيهه ان يقال نختار ان هذا التصديق
بديهيا مطلقا ولا يلزم استدراك الدليل لان بداهة
التصديق مطلقا بجميع اجزائه متوقفه على بداهة العلم
بالجزء لا على بداهة العلم ببداهتها اى ببداهة بداهة العلم
بالجزء والحاصل ان التصديق البديهى مطلقا هو الذى
يكون جميع اجزائه بديهيا ولا يلزم ان يكون العلم
ببداهة الاجزاء بديهيا فيفيد الدليل العلم ببداهة الجزء
فلا يلزم الاستدراك قيل للمعترض ان يعود ويقول
هذا التصديق ان كان معلوما انه بديهى مطلقا
لم يحتج الى دليل والا لم يفد الدليل وح لا يتم الجواب
المذكور لان العلم ببداهته مطلقا بدون العلم ببداهة
الجزء محال وقد اجيب عنه بانا نختار ان هذا
التصديق معلوم انه بديهى مطلقا والعلم ببداهته
مطلقا مستلزم للعلم ببداهة الجزء ولكن مجملا والدليل
يفيد العلم بها مفصلا فلا يلزم الاستدراك ولقائل ان يقول
على اصل الدليل التصديق البديهى المذكور وهو ان
النفى والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان موقوف
على تصور الجزء باعتبار ما وذلك لان تصور اطراف
التصديق بوجه ما كاف فى حصول التصديق فالتصديق
موقوف على تصور الجزء باعتبار لا على تصور حقيقته
اى حقيقة الجزء فلا يلزم من تصوره اى الجزء باعتبار
بداهته اى بداهة كنه الجزء فلا يلزم بداهة كنه الوجود
المتنازع فيه الثالث من الوجوه الدالة على بداهة الوجود

الوجه

بلغ

هو ان الوجود متصور فتصوره اما بالكسب او بالبديهة
والاول باطل اذ الكاسب للتصور بطريق الصناعة
اما الحد او الرسم كما عرفت سابقا ولا يمكن اكتساب
الوجود بهما اما امتناع اكتساب الوجود من الحد
فلان الحد لا يكون الا للمركب كما علم في بحث الاقوال
الشارحة ولا يمكن التركيب في الوجود كما اشار اليه
بقوله الوجود بسيط لا يمكن التركيب فيه لانه لو كان
مركبا فجزؤه اما موجود وهو محال لامتناع تركبه
الوجود عن الموصوف به بالوجود فلا يكون جزؤه
موجودا والا يلزم ان يكون الموصوف بالوجود جزءا
له فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوم وذلك
محال ايضا كما اومى اليه بقوله او بنقيضه اي لامتناع
تركب الوجود من الموصوف بنقيض الوجود الذي
هو العدم والا يلزم ان يكون العدم جزء الوجود
وهو ظاهر الاستحالة لتحقق الملازمة بين الشيء وجزئه
ومنع الجمع بين الشيء ونقيضه والملازمة مستلزمة
لرفع منع الجمع واذا امتنع تركب الوجود من الموجود
والمعدوم فلا يكون مركبا من شيء اصلا اذ كل شيء اما
موجود او معدوم واذا لم يكن الوجود مركبا فلا حد
اذ الحد مخصوص بالمركبات لما مر مرارا واما امتناع
اكتساب الوجود من الرسم فاشار اليه بقوله ولا يرسم
الوجود ايضا اذ لا شيء اعرف منه من الوجود
بالاستقراء والرسم يجب ان يكون اعرف لما مر في فصل
التعريفات وان كان بالفرض والتقدير شيء اعرف
من الوجود فالرسم لا يعرف كنه الحقيقة تعريفا صناعيا



لما مر ايضا فلا يفيد الرسم تصور كنه حقيقة الوجود
فلا يكون كسبيا فيكون بديهيا وعلى هذا لا يرد ما
قيل لا يلزم من امتناع تعريف الوجود ان يكون
بديهيا لجواز ان يكون من الماهيات الغير المتصورة
لا كسبا ولا بديهة البحث الثاني من الفصل الاول
من الكتاب الاول في كونه اي الوجود معنى مشتركا
بين جميع الموجودات كما صرح به بقوله مفهوم الوجود
وصف اي معنى واحد مشترك بين جميع الموجودات
عند الجمهور من الحكماء والمتكلمين لكنه عند الحكماء
مقول على الوجودات بالتشكيك وعند غيرهم بالتواطؤ
وخالفهم اي الجمهور الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله قال
الموجودات ماهيات مختلفة ومفهومات متغايرة
وضع لها لفظ الوجود كما وضع لفظ العين للفوارة
والركبة والذهب وغيرها فالوجود لفظ مشترك
كالعين لنا على مذهب الجمهور دليلان تقرير الاول
منهما ان الوجود لو لم يكن مشتركا بين جميع الموجودات
لامتنع الجزم به عند التردد في الخصوصيات اعني
الواجب والجوهر والعرض والتالي باطل بيان الملازمة
انه لو لم يكن مشتركا لكان اما نفس الخصوصيات اي
الماهيات او مختصا بها فصلا او خاصة وعلى التقادير
لا يمكن الجزم به عند التردد فيها اما على الاول فظاهر
اذ التردد فيها عين التردد في الوجود واما على
الثاني فلان التردد في الشيء يستلزم التردد فيما يختص
به والا يلزم الجزم بالملزوم مع الشك في اللازم واما
بطلان التالي فيعلم من قوله انا نجزم بوجود الشيء

تقدير كون الوجود نفس الخصوصيات

اي الشيء هو الخاصة كالوجود فيه منه

بسبب احساس اوحدس اوغيره فانا اذا جزمنا بوجود
ممكن جزمنا بان له سببا موجودا لاستحالة ترجح احد
طرفي الممكن بلا سبب ومع ذلك الجزم بوجود السبب
نتردد ونشك في كونه اي كون ذلك الشيء الذي
هو سبب له واجبا وممكنا جوهرا وعرضا وهذه
الجزم والتردد حاصل مع قطع النظر عن اللفظ
والعلم بوضعه لا يختلف باختلاف اللغات فلا
يرد ان المجزوم به هو اطلاق لفظ الوجود وتقرير
الدليل الثاني ان الوجود لو لم يكن مشتركا لما صح
انقسامه الى وجود الواجب والجوهر والعرض
لكن التالي باطل اشار اليه بقوله وانا نقسم الموجود
اليها اي الى الواجب والجوهر والعرض بان نقول
الموجود اما واجب او جوهر او عرض وفي بعض
النسخ الوجود بان يقال الوجود اما وجود واجب
او وجود جوهر او وجود عرض والمآل واحد واشار الى بيان
الملازمة بقوله ومورد القسمة مشترك بين جميع اقسامه
التي تنقسم اليها ابتداء لان معنى التقسيم ضم مخصص الى
مشترك فيلزم كون الوجود مشتركا ولما كان هذه
القسمة قسمة عقلية غير متوقفة على العلم بوضع اللفظ
فالاعتراض بجواز ان يكون التقسيم لاجل الاشتراك
اللفظي ساقط ولما فرغ عن الدليلين المختارين
اشار الى دليل غير مرضي عنده بقوله واستدل اي
على اشتراك الوجود بان مفهوم السلب اي العدم
واحد اذ لا تعدد ولا تمايز في السلب والعدم فلو لم
يتحد مقابله وهو مفهوم الوجود بطل الحصر العقلي

بلغ

بين

بين الموجود والمعدوم لانه على تقدير ان لا يكون الوجود
واحدا اذا قيل الشيء اما ان يكون موجودا او معدوما
كان الترديد بين الوجود الخاص والعدم فيقال يجوز ان
لا يكون موجودا بهذا الوجود ولا معدوما بل موجودا
بوجود آخر لكن الحصر العقلي ثابت بين الموجود والمعدوم
ثم زيفه بقوله ومنع هذا الدليل بان كل ايجاب له سلب
يقابله اي لا نسلم ان مفهوم السلب واحد بل يتعدد السلوب
حسب تعدد الوجودات فلكل ايجاب سلب يقابله
والترديد بين وجود كل شيء ورفعه حاصر وكيف يسلم
من قال بتعدد الوجودات وحدة مفهوم السلب
بل يقول فيه كما في الوجود هذا وقد قيل كون الوجود
مشتركا بديهي فالمذكور في صورة الاستدلال تنبيهات
فلا ينفع القدح فيه بالمنع وغيره المبحث الثالث من
الفصل الثاني في كونه اي الوجود زائدا على جميع الماهيات
سواء كانت واجبة او ممكنة خلافا للشيخ ابي الحسن الاشعري
مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل
شيء نفس ماهيته سواء كان واجبا او ممكنا وبه قال ايضا
ابو الحسين البصري من المعتزلة والحكماء اي خلافا للحكماء
في الواجب تعالى فقط لانهم قالوا الوجود نفس في
الواجب زائد في الممكنات اما زيادة الوجود على الماهية
في الممكنات فلوجوه تقرير الاول منها ان الوجود لو لم
يكن زائدا على الماهية الممكنة لما امكن تصورها مع الشك
في الوجود لكن التالي باطل اما الملازمة فلانه لو لم
يكن زائدا لكان اما نفسا لها او جزءا وعلى التقديرين
يستلزم تصور الماهية تصور الوجود اما على الاول

اي م
السلب

بيان الملازمة انه

فظاهر واما على الثانى فلان تصور الشىء يستلزم تصور
ذاتياته واما بطلان التالى فاشار اليه بقوله فلانا نتصور ها
اى مهية الممكنات كالمثلث مثلا ونشك مع ذلك فى وجودها
الخارجى والذهنى حتى يقوم عليهما على الوجودين الخارجى
والذهنى البرهان قيل عليه كيف يمكن تصور الماهية
مع الشك فى وجودها الذهنى ووجودها الذهنى
نفس تصورها واجيب عنه بان تصور الشىء وان كان
مستلزما لوجوده فى الذهن لكن لا يلزم منه العلم
به ولهذا اختلف فى الوجود الذهنى مع الاعتراف بالتصور
ومن اثبته انما يثبته بالبرهان فان قيل ان اريد
بقوله ونشك فى وجودها انا لا نتصور الوجود مع تصور
الماهية فممنوع وكيف يسلم ذلك من قال ان الوجود
نفس الماهية وان اريد به انا نعلم حصول الوجود لها فنسلم
واللازم منه ليس الا مغايرة الماهية للتصديق بحصول
الوجود لها لا مغايرتها للوجود قلنا المراد الثانى
وبه يحصل المطلوب لانه اذا تصور المهية ويشك فى
حصول الوجود لها فلا يكون الوجود نفسها ولا
جزءا منها اذ تصور الشىء مع الشك فيه وفى ذاتياته
محال ولا يخفى انه انما يتم اذا تصورت الماهية بالكنه
واشار الى الوجه الثانى الدال على زيادة الوجود على
الماهية الممكنة بقوله ولان الحقائق الممكنة تقبل الوجود
والا لم يكن شىء منها موجودا وتقبل العدم ايضا
والا لم تكن ممكنة ووجوداتها اى وجودات تلك
الحقائق الممكنة ليست كذلك اى لا تقبل الوجود
والا لزم تحصيل الحاصل ولا العدم اذ الشىء لا يقبل

لا ح

بلغ

نقيضه فلا يكون الوجود نفسا للماهية الممكنة ولا جزءها
قيل عليه لا نسلم ان الشىء لا يقبل نقيضه لجواز ارتفاعه
لامكانه واتصافه بنقيضه اشتقاقا والوجه الثالث
من الوجوه الدالة على زيادة الوجود فى الممكنات
ما اشار اليه بقوله وايضا فالماهيات متخالفة لان
حقائق الموجودات متخالفة متغايرة والوجود امر
واحد مشترك لما مر فلا يكون الوجود نفسها اى نفس
الماهيات المتخالفة لامتناع ان يكون الامر الواحد
نفس امور مختلفة ولا يكون الوجود ايضا جزءا منها
اى من الماهيات المختلفة والا اى وان كان الوجود
جزءا من الماهيات لكانت لها للماهية فصول لان
الوجود اذا كان جزءا للماهيات ولا شك انه اعم الاجزاء
فيكون جنسا ان كان جزءا محمولا او بمنزلة الجنس فيحتاج
الى ما يميزها اما فصول او ما هو بمنزلتها فى التمييز
وتلك الفصول تشاركها الماهيات فى مفهوم الوجود
اذ المفروض ان الوجود جزء للماهيات والفصل ايضا
مهية موجودة والا لزم تقوم الماهية الموجودة بفصل
معدوم وهو باطل فيجب ان يكون الفصول مشاركة
لها فى مفهوم الوجود اى تكون موجودة وتكون
لها اى للفصول فصول اخر تميزها عن الغير ويتسلسل
اى يلزم التسلسل والترتب من جانب العلل اذ الفصل
علة للجنس كما بين فى موضعه ويلزم ايضا تركب الماهية
من اجزاء غير متناهية وذلك محال فى نفسه ومستلزم
لعدم تصور شىء من الماهيات واعترض عليه بجواز
ان يكون الوجود جزءا للماهية وعرضا عاما للفصول

نقيضه

اولبعضها فلا يلزم شيء من ذلك وفيه تامل احتج الشيخ
ابو الحسن الاشعري رحمه الله على مطلوبه وهو ان الوجود
ليس بزائد على الماهيات بل نفسها بانه بان الوجود ه
لو زاد على الماهية لكان الماهية في حد نفسها مع قطع
النظر عن وجودها معدومة لعدم الواسطة بين الوجود
والعدم فلو زاد عليها وقام بها لقام الوجود بالمعدوم
فيجتمع المتقابلان اي العدم والوجود وهو محال واشار
المص الى جواب احتجاجه بقوله قلنا بل بالماهية من حيث
هي هي اي لا نم ان الوجود لو زاد على الماهية لقام بالماهية
المعدومة بل بالماهية من حيث هي هي وهي غير موجودة
ولا معدومة بمعنى ان احدهما لا يكون نفسها ولا داخلا
فيها لا انها منفكة عن احدهما حتى يلزم الواسطة فان
كان قيام الوجود بها في زمان وجودها لزم تحصيل
الحاصل وان كان في زمان عدمها يلزم اجتماع الوجود
والعدم ويعود المحذور قلنا قيامه بها في زمان وجودها
بهذا الوجود لا بوجود آخر ليلزم تحصيل الحاصل ه
وان قيل قيام الوجود بها بشرط الوجود او بشرط
العدم فان كان الاول لزم تحصيل الحاصل وكون
الشيء موجودا بوجودين وان كان الثاني لزم
اجتماع الوجود والعدم قلنا قيامه بها لا بشرط الوجود
ولا بشرط العدم بل بها من حيث هي هي غير ماخوذة
بشرط ولما فرغ عن بيان زيادة الوجود على الماهية
في الممكنات شرع في بيان زيادته في الواجب فقال
واما زيادة الوجود على الماهية في الواجب فلوجوه
ثلثة الوجه الاول منها تقريره ان الوجود لو لم يكن

بلغ

عارضا

عارضا لماهية الواجب لكان الواجب وجودا مجردا
عن الماهية غير عارض لها قائما بنفسه في لا يخلو من
انه اي الوجود الواجبي لو تجرد عن الماهية لتجرد اما
لغيره اي لعلة غير الوجود او لنفس الوجود واشار الى
بطلان الثاني بقوله والا اي وان لم يكن تجرده لغير
الوجود بل لنفسه لتنافت لوازمه اي الوجود لان
لازمه في الواجب ح التجرد وعدم العروض وفي الممكن ه
اللاتجرد والعروض لما ثبت من قبل ان الوجود زائد على
الماهية الممكنة عارض لها مع ان الوجود طبيعة واحدة ه
اذ ثبت انه معنى واحد مشترك بين جميع الموجودات وتنافي لوازم الطبيعة الواحدة م
لو تجرد عن الماهية لكان تجرده لغيره فيكون الواجب
ممكنا لاحتياجه في تجرده الى الغير تعالى عن ذلك علوا كبيرا
ثم اعترض موردا للحكماء القائلين بكون الوجود عين
الواجب غير زائد على الماهية على ذلك الدليل فقال قيل
تجرده لعدم الموجب لعروضه وتوجيهه انا نختار
ان تجرده لغيره ولا يلزم الامكان وانما يلزم ان لو
احتاج الوجود المجرد الى علة موجودة وهو ممنوع
اذ التجرد لكونه امرا عدميا لانه عبارة عن عدم العروض
يكفي فيه عدم موجب العروض اذ يكفي في الامور العدمية
عدم علة ملكاتها واجاب عنه من قبل المتكلمين القائلين
بزيادة الوجود في الواجب بقوله قلنا فيحتاج الى عدم
وتوجيهه ان هذا المنع لا يضرنا لان الوجود المجرد
اذا كان محتاجا الى عدم موجب العروض وعدم موجب
العروض غيره فيحتاج الى الغير فيلزم الامكان لان
الممكن ما يحتاج الى الغير وجوديا كان او عدميا وقال

باطل ضرورة فبقي
ان وجود الواجب م

بلغ

بعض الشارحين يمكن توجيه هذا الكلام بوجه آخر وهو ان
الوجود المجرد الواجبي لو احتاج الى عدم موجب العروض
لاحتاج الى عدم الواجب لان موجب عروض الوجود
هو الواجب لانه الموجد للكائنات فحاصل كلامه انه يلزم
اما الامكان او الامتناع لان ما احتاج في وجوده الى عدمه
محال ممتنع تامل ثم اعترض على اصل الدليل معتضدا للحكماء
بقوله قيل ان الوجود مشكك وتوجيهه انا نختار ان تجرد
الوجود الواجبي لنفسه قولك يلزم تنافي لوازم الطبيعة الواحدة
قلنا لزومه ممنوع وانما يلزم ان لو كان الوجود مقولا
على الوجودات بالتواطؤ لكنه مشكك فيجوز اختلاف
الوجودات فالوجود الواجبي لخصوصه يقتضي التجرد
والممكني اللاتجرد والعروض واجاب عنه مؤيدا للمتكلمين
بقوله قلنا ان سلم يعني لا نم اولا ان الوجود مشكك
لانه مقول على الوجودات بالتواطؤ على ما عليه جماهير
المتكلمين وان سلم ان الوجود مشكك فلا يمنع التشكيك
المساواة اي مساواة وجودي الواجب والممكن في تمام
الحقيقة والا اي ان منع التشكيك مساواة الوجودين
في تمام الحقيقة فح يكون الوجودان متخالفين في
الماهية فلا يخلو اما ان يكون بينهما امر مشترك ولابد من
مميز ايضا او لا يكون بينهما قدر مشترك فيكون الوجودان
متباينين لا اشتراك بينهما بوجه فح يلزم اما تركب الوجود
على الاول مما به المشاركة والمباينة او يلزم المباينة
الكلية بين الوجودين وجود الواجب ووجود
الممكن على الثاني وتركب الوجود والمباينة بين
الوجودين كلاهما باطل اشار اليه بقوله وقد بان

فسادهما

فسادهما اي فساد تركب الوجود لانه قد تبين من قبل
ان الوجود بسيط وفساد التباين ايضا اذ ثبت فيما مر
ان الوجود معنى واحد مشترك بين الوجودات فثبت
التساوي بين الوجودين فلو اقتضى الوجود الواجبي
التجرد مع انه قد ثبت زيادة وجود الممكن وعروضه
ماهيته يلزم تنافي لوازم الطبيعة الواحدة وهو باطل
ضرورة هذا ط واما قوله وايضا فالواقع فالظاهر منه
انه من تتمة الدليل الاول وكانه عطف على قوله فلا يمنع
المساواة اي ان سلم التشكيك فلا يمنع التشكيك المساواة
وايضا به يحصل المطلوب وهو زيادة الوجود في الواجب
وذلك لان الواقع على الاشياء بالتشكيك لابد وان يكون
من عوارضها على الاشياء على ما هو المشهور بين
القوم من ان المقول بالتشكيك لا يكون نفس الماهية
واجزاءها وان خالف فيه بعض المحققين واذا كان
المقول بالتشكيك من عوارض الاشياء فالمعروضات ان
تماثلت اي اتحدت بالنوع لان التماثل اتحاد في النوع
او تجانست المعروضات اي اتحدت بالجنس وذلك
التجانس يكون باعتبار آخر غير اعتبار الوجود لانه
مشكك والمشهور انه لا يكون نفس الماهية والاجزاء
فلو تجانست المعروضات يكون ذلك باعتبار آخر وعلى
التقديرين التماثل والتجانس لزم المحالان المذكوران
اي تنافي لوازم الطبيعة الواحدة وذلك على تقدير التماثل
وتركب الوجود وذلك على تقدير التجانس فلا يجوز
تماثل المعروضات ولا تجانسها وان تباينت المعروضات
اي لا تكون متحدة لا في النوع ولا في الجنس كان كل واحد منها

اى من المعروضات وفى بعض النسخ منهما اى من وجودي
الواجب والممكن مخالفا للآخر بالذات لعدم التجانس
والتماثل وكان كل منهما مشاركا له للآخر فى مفهوم هذا
العارض المشترك يعنى الوجود المطلق وهو اى كون
الخصوصية الواجبية امرا مباينا للممكن يعرض لهاه
الوجود هو عين المدعى اذ المعنى بكون الوجود
زائدا على ماهية الواجب ان الواجب شيء عرض
له الوجود هذا هو الظاهر من عبارته وانت تعلم
ان اللازم مما ذكر ان للواجب خصوصية هي وجوده
الخاص يعرض لها الوجود فان كان المطلوب ذلك
كان هو عين ما ذهب اليه الحكماء وان كان المراد
بزيادة وجود الواجب ان له مهية مباينة لماهيات
الممكنات يعرض لها فرد من الوجود معروض لحصة
منه فذلك غير لازم مما ذكر والظاهر من مذهب
المتكلمين ذلك اذ صرح بعض المحققين انه يلزم
من مذهبهم ان يكون فى الممكن ثلثة اشياء مهية
وفرد من الوجود عارض لها معروض لحصة من الوجود
المطلق والله اعلم الوجه الثانى من الوجوه الدالة
على زيادة الوجود على الماهية فى الواجب انه لو قال
لو لم يكن الوجود زائدا على حقيقة الواجب لكان
الواجب هو الوجود المجرد ولا شك ان فاعل
الممكنات وموجدها هو الواجب تعالى فنقول
مبدأ الممكنات اى علتها الموجدة الفاعلية لهاه
اما الوجود من حيث هو من غير اعتبار التجرد
او هو مع قيد التجرد وكلاهما باطل اما الاول فلان

مبدأ الا

مبدأ الممكنات لو كان هو الوجود وحده من غير
اعتبار قيد التجرد معه لشاركه اى لشارك الواجب
فى المبدائية كل وجود لتساوى الوجودات فى الحقيقة
لما مر من اشتراك الوجود معنى واما الثانى فاشار الى
بطلانه بقوله والا اى ان لم يكن الوجود وحده مبدأ بل
المبدأ هو الوجود مع قيد التجرد الذى هو اللاعروض
لكان السلب الذى هو معنى التجرد جزءا منه من المبدأ
وهو باطل لاستلزامه جواز كون مبدأ الممكنات معدوما
لان المركب من العدمى وغيره معدوم وذلك يستلزم
انسداد باب اثبات الصانع ولما بطل القسمان ثبت ان
للواجب حقيقة مباينة لحقائق الممكنات معروضة
للوجود هى مبدأ الممكنات واعترض على هذا الدليل
بقوله قيل وتقرير الاعتراض ان يقال نختار ان المبدأ
هو الوجود وحده قولك يلزم مشاركة كل وجود له فى
ذلك قلنا ممنوع اذ التجرد الذى هو امر عدمى شرط تاثيره
اى المؤثر والامور العدمية يجوز ان تكون شرطا للتاثير لا
جزءا منه فلا يلزم كون المبدأ معدوما لعدم جزئيته ولا
مشاركة كل وجود له لعدم تجرده ثم اجاب عنه بقوله
قلنا اذا كان الامر كما ذكر فيكون كل وجود يصلح ان يكون
سببا ومبدأ للتاثير الا ان الاثر تخلف عنه لفقد شرطه
امكن حصوله اى شرط التاثير وهو التجرد الممكن حصوله
لكل وجود والا لما حصل لوجود الواجب الذى
يساويه كل وجود فيعود المحذور وهو مشاركة كل
وجود للواجب فى المبدائية قيل عليه لا نم ان هذا
الشرط يجوز اجتماعه مع كل وجود لانه مختص بالوجود

وهو جواز مبدائية
كل وجود

الخاص الواجبي الذي هو عين حقيقته ولايساويه
وجود اذ الاشتراك في العارض لايوجب تساوي
المعروضات في الحقيقة الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على زيادة الوجود في الواجب ان وجوده تعالى معلوم
لان وجوده هو الوجود العام المشترك بين الكل
المعلوم بديهة وذاته تعالى غير معلوم لاحد على ما عليه
الحكماء والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده تعالى غير
ذاته ولايجوز ان يكون داخلا فيها لاستلزامه التركيب
فيكون زائدا عارضا لها قيل عليه ما المراد بقولكم
الوجود معلوم ان كان المراد الوجود العام فلا نزاع
لاحد في زيادته اذ لايقول عاقل ان الوجود العام
المشترك نفس الحقيقة وان كان المراد ان وجوده
الخاص الذي وقع النزاع فيه معلوم فهو ممنوع ولما
فرغ من الدلائل الدالة على زيادة الوجود في الواجب
ذكر ادلة الحكماء على عينيته واجاب عنه ليتضح مذهب
المتكلمين حق الاتضاح اما الاحتجاج فاشار اليه
بقوله احتج الحكماء على ان وجود الواجب عين ماهيته
بان وجوده تعالى لو لم يكن عين ماهيته لزم
احد الامرين اما التسلسل او امكان الواجب تعالى عنه
واللازم باطل فكذا الملزوم اما بطلان اللازم فظاهر
واما بيان اللزوم فيقال ان وجوده لو لم يكن عين
ماهيته فاما ان يكون جزءا لها او زائدا عارضا لها اما
امتناع الجزئية فظاهر لاستلزامه التركيب واما امتناع
الزيادة والعروض فلانه لو زاد وجوده على الماهية
عارضا لها لاحتاج الوجود الى معروضه الذي هو

غير

بلغ

وهو ذاته تعالى

غير الوجود ضرورة احتياج كل عارض الى معروضه فيكون
وجوده لاحتياجه الى الغير ممكنا فاحتاج وجوده لامكانه
الى سبب مقارن لوجوده وهو ذاته تعالى او صفة
من صفاته والثاني يبطله في الفرع الدال على انه لا
يجوز ان يكون اتصاف الشيء بالوجود لاجل صفة
قائمة به مطلقا واجبا كان او ممكنا فتعين ان يكون
السبب المقارن هو ذاته فيتقدم ذاته تعالى على
وجوده بالوجود لوجوب تقدم وجود العلة
الموجدة لوجود الشيء عليه فذلك الوجود السابق
الذي به يكون الذات علة ان كان عين هذا الوجود
لزم تقدم الشيء اي الوجود على نفسه وهو باطل ضرورة
او غير هذا الوجود ويلزم التسلسل اذ يقال في الوجود
السابق انه اما عين الماهية او زائد فان كان الاول
ثبت المطلوب وان كان الثاني ننقل الكلام اليه وهكذا الى
غير النهاية فظهر ان زيادة الوجود يستلزم الاحتياج
الى سبب اما مقارن ويلزمه التسلسل وهو المحال الاول
او مباين اي غير ذاته فيكون الواجب ممكنا لاحتياجه
في الوجود الى غيره وهو المحال الآخر فبطل زيادة
الوجود لاستلزامه احد المحالين وثبت انه عين
حقيقته لظهور امتناع الجزئية واما الجواب عنه
فاشار اليه بقوله واجيب اي عن احتجاج الحكماء
بان العلة وتقريره انا نختار ان سبب وجود الواجب
مقارن له وهو ذاته تعالى قولك فيتقدم ذاته بالوجود
على وجوده قلنا ممنوع اذ العلة المقارنة لا يجب تقدمها
بالوجود فان ماهية الممكنات علة قابلة لوجوداتها

٢

مقارنة لها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود والا لزم
تحصيل الحاصل وان اجزاء الماهية علة لقوامها اي
الماهية مع ان تقدمها اى الاجزاء على الماهية ليس بالوجود
بل الكل مع الاجزاء موجود بوجود واحد كما صرح
بان وجود النوع والجنس والفصل واحد هنا ه
وقد يقال ان بديهة العقل حاكمة بان العلة الفاعلية
الموجدة للشيء يجب تقدمها بالوجود لان الايجاد
فرع الوجود اذ الشيء ما لم يوجد لم يوجد شيئا و
الفرق بينها وبين العلة القابلة ظاهر اذ القابلة
لكونها مستفيدة للوجود ينبغي ان لا يكون موجودة
والا يلزم تحصيل الحاصل وكون الشيء موجودا قبل
وجوده بخلاف المفيد للوجود واما اجزاء الماهية
فيتقدم عليها حيث كانت اجزاء فان كانت اجزاء
في الخارج فيتقدم عليها فيه وان كانت اجزاء ذهنية
فيتقدم عليها في الذهن هذا ما قيل وقال المتكلمون
البديهة شاهدة بتقدم السبب الموجد لوجود
الغير بالوجود واما في وجود نفسه فلا انا ممنوع
والله اعلم ولما فرغ عن بيان زيادة الوجود ذكر
الفرع الذى وعدناه بذكره فقال فرع اى على زيادة
الوجود قيل هذا جواب سوال المقدر كانه سائلا يقول
اذا كان وجود الواجب زائدا عارضا لماهيته ه
محتاجا الى سبب ثم يقال لا ينحصر سببه في المباين
والمقارن الذى هو ذاته ليلزم ما ذكر من الامكان
او التسلسل لم لا يجوز ان يكون السبب صفة له قائمة
به فاشار الى بطلان ذلك بقوله اتصاف الشيء

بالوجود

بالوجود ليس لاجل صفة قائمة به بذلك الشيء فان قيام
الصفة به بالشيء فرع على كونه موجودا اذ ما لم يوجد
الشيء يمتنع قيام الصفة به لامتناع قيام الصفة بالمعدوم
واذا كان قيام الصفة بالشيء فرع وجوده فلو علل
كونه الشيء موجودا به بقيام الصفة لزم الدور لان
كلا من قيام الصفة بالشيء ومن كونه موجودا يكون
علة للآخر هذا ولكن يجوز ان يكون اتصاف الشيء
بغير الوجود لاجل صفة قائمة به كاتصاف الانسان
بالضاحكية لاتصافه بالمتعجبية ولما فرغ عن مباحث
الوجود شرع في بيان احوال العدم فقال الرابع
من مباحث الفصل الثاني في ان المعدوم الممكن
الموجود قيد به اذ النزاع فيه بانه ثابت او ليس بثابت
ومتقرر في الخارج مع خلوه عن الوجود واعلم ان
اكثر المعتزلة قائلون بان المعدوم الممكن شيء وثابت
اي متقرر في الخارج منفكا عن الوجود قال الامام
رحمه الله هذه المسئلة فرع زيادة الوجود على الماهية
لان من قال ان الوجود عين الماهية لم يمكنه القول
بان المعدوم ثابت في الخارج وقيل زيادة الوجود
فرع هذه المسئلة لان من قال بها لا بد له ان يقول
بزيادة الوجود على الماهية ولما كان ثبوت المعدوم
في الخارج باطلا عند المص رحمه الله رده بقوله لان المعدوم
لكونه صادقا على المنفي اما ان يكون اعم مطلقا من المنفي
او اخص منه او مساويا له والاول سيبطله والثاني
والثالث يستلزم المطلوب اي عدم ثبوت المعدوم
في الخارج وذلك لان المعدوم ان كان مساويا للمنفي

او بغير ما هو موصوف بها ه منه

او اخص منه من المنفي صدق على التقديرين كل
معدوم منفي لصدق احد المتساويين على جميع افراد الآخر
وصدق العام على جميع افراد الخاص واذا صدق
كل معدوم منفي وصدق ايضا اتفاقا كل منفي ليس بثابت
في الخارج فالمعدوم ليس بثابت في الخارج لازم ح وهو
المطلوب واما بطلان الاول فاشار اليه بقوله وان كان
المعدوم اعم منه من المنفي لم يكن المعدوم نفيا صرفا في
حد نفسه والا اي ان كان المعدوم نفيا صرفا وعدما محضا
لما بقي فرق بين العام الذي هو المعدوم والخاص الذي
هو المنفي لكون كل منهما نفيا صرفا لكن يجب ان تكون
بين العام والخاص فرق فيجب ان لا يكون المعدوم
نفيا صرفا واذا لم يكن المعدوم على تقدير الاعمية نفيا
صرفا فكان المعدوم ثابتا اذ لا واسطة بين النفي و
الثبوت وهو اي المعدوم مقول على المنفي لصدق
العام على الخاص فح يقال المنفي معدوم والمعدوم ثابت
فالمنفي ثابت هذا اي كون المنفي ثابتا خلف محال
اتفاقا فبطل اعمية المعدوم وثبت اما التساوي مع
المنفي او الاخصية منه ويلزم من كل منهما المطلوب
كما عرفت هذا وقيل في الدليل نظر لان المعدوم الذي
وقع فيه الترديد ان اريد به المعدوم الممكن فالحصر في
الثلث ممنوع لانه والمنفي متباينان لثبوته في الخارج
وعدم ثبوت المنفي فيه وان اريد به الاعم منه فقولك
ان كان اعم لم يكن نفيا صرفا فكان ثابتا يستلزم
ثبوت المعدوم في الجملة في ضمن المعدوم الممكن وهو
بعض من المعدوم الاعم فالصادق ح كل منفي معدوم

وبعض

وبعض المعدوم ثابت فلا ينتج لكون الكبرى جزئية احتجت
المعتزلة على ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج اولا بان
المعدوم متميز وانما قلنا ان المعدوم متميز لكونه اي
المعدوم معلوما ومتصورا ولا يمكن تعلق العلم به الا بعد تميزه
عن غيره وايضا هو متميز لكونه مقدورا بعضه كالحركة
يمنة ويسرة دون بعض كالحركة الى السماء مثلا والمقدور
متميز عن غيره وايضا المعدوم متميز لكونه مرادا بعضه
كلقاء الصديق دون بعض كلقاء العدو وامتياز المراد
عن غير المراد ظاهر فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان
المعدوم متميز وكل متميز ثابت اذ التميز صفة ثبوتية
تقتضي ثبوت الموصوف به فالمعدوم الموصوف بالتميز
ثابت في الخارج وهو المطلوب وثانيا بان الامتناع
نفي محض وعدم صرف لانه الامتناع صفة الممتنع
المنفي وصفة الممتنع المنفي منفي لا محالة والا لزم قيام
الصفة الثبوتية بالمنفي المحض وهو باطل ضرورة واذا
كان الامتناع منفيا فالامكان الذي هو نقيضه ثابت
والا يلزم ارتفاع النقيضين واذا كان الامكان ثابتا
فالمعدوم الموصوف به بالامكان ثابت والا لزم قيام
الصفة الثبوتية بالمنفي الصرف وهو محال فثبت ثبوت
المعدوم في الخارج وهو المطلوب واجيب عن الاحتجاجين
بان الدليل الاول منقوض اجمالا بالممتنعات كشريك
الباري واجتماع النقيضين وامثالها لانها متميزة لكونها
معلوما ومتصورا فينبغي ان يكون ثابتة لكنها عندهم
ايضا غير ثابت وقول من قال ان الممتنعات لا يتعلق
العلم به مكابرة والخياليات اي الدليل الاول منقوض ايضا

بالخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت فانها متميزة
لكونها معلوما ومتصورا مع انها غير ثابتة اتفاقا اذ الثابت
فى الخارج عندهم ذوات الجواهر والاعراض بدون ان
تكون الجواهر متصفة بالاعراض فى العدم والخياليات
جواهر متصفة بالتاليف والالوان والاشكال المخصوصة
والمركبات اى الدليل منقوض بالمركبات ايضا لكونها
متميزا بعضها عن بعض مع عدم ثبوتها فى الخارج اذ التركيب
عبارة عن اجتماع الاجزاء وتماسها على كيفية مخصوصة
وذلك غير ثابت فى الخارج ونفس الوجود اى الدليل
الاول منقوض بنفس وجود الماهية قبل دخول الماهية
به فى الخارج لانه متميز ومعلوم مع انه غير ثابت فى
الخارج اتفاقا وضرورة والا يلزم اجتماع الوجود و
العدم ويمكن رد الدليل الاول بالنقض التفصيلى
بان يقال ما المراد بقولهم المعدوم متميز ان كان
المراد انه متميز فى الخارج فممنوع والمعلومية والمقدورية
والمرادية انما تقتضى ثبوته فى الجملة ولو فى الذهن
وان كان المراد انه متميز فى الجملة فمسلم ولكن قولكم
كل متميز فى الجملة ثابت فى الخارج ممنوع واجيب
عن الدليل الثانى بان الامتناع والامكان من
الاعتبارات العقلية الغير المتحققة فى الخارج على
ما سنبينه فى بحث الامكان واخويه وتوجيهه ان
يقال قولهم الامتناع نفى محض مسلم ولكن قولهم فيكون
الامكان ثابتا ممنوع وارتفاع النقيضين بمعنى انهما
ليسا موجودين فى الخارج غير مستحيل كالامتناع و
اللاامتناع انما المستحيل عدم صدق احدهما على شىء

ولايلزم

ولا يلزم ذلك من كونهما عدميين ولما فرغ عن بحث
الوجود والعدم شرع فيما هو واسطة بينهما وهو الحال
فقال المبحث الخامس فى الحال وقد عرفت حده فى
اول الباب عند ذكر تقسيم المعلوم واشار ههنا الى تفصيل
القول فيه بقوله اتفق الجمهور من المتكلمين والحكماء
على نفيه الحال لما عرفت هناك من ان المعلوم اما
ان يكون له تحقق بوجه ما اولا والاول هو الموجود
والثانى المعدوم وهذا تقسيم حاصر ينفى الواسطة الا ان
تفسير الموجود بما لا يكون تحققه تابعا للغير كما مر هناك
ولا يخفى ان النزاع ح يكون لفظيا وقال به بثبوت الحال
القاضى ابو بكر منا من الاشاعرة وقال به ايضا ابو هاشم
من المعتزلة وامام الحرمين قال به اولا ثم رجع عنه
ثانيا واحتجوا اى مثبتوا الحال على ذلك اى ثبوته
بان الحال شىء هو لا موجود ولا معدوم فلا موجود
ومثل هذا ثابت فالحال ثابت وانما قيل بثبوت مثل
هذا لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات
على ما مر غير مرة وهذا الوصف المشترك الذى هو الوجود
ليس بموجود والا اى وان كان الوجود موجودا
لساوى الوجود غيره من الموجودات فى الوجود
وهو ظاهر وامتاز عن غيره بماهيته وحقيقته
اذ مفهومه غير مفهومها فيزيد وجوده اى وجود
الوجود على ماهيته وننقل الكلام اليه بانه لو كان
موجودا لساوى غيره فى الوجود وامتاز بماهيته فيزيد
وجوده على ماهيته وهكذا فى الثالث وما بعده
ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان الوجود ليس بموجود

ولا معدوم اذ لو كان الوجود معدوما اتصف الوجود
بالعدم الذى ينافيه وهو باطل لانه اى الوجود لا يتصف
بمنافيه الذى هو العدم والا لزم اجتماع المتنافيين فثبت
ان الوجود ليس بموجود ولا معدوم قائم بموجود ولا
معنى للحال الا ما حاله ذلك هنا هو الدليل الاول ه
الدال على ثبوت الحال واشار الى الدليل الثانى بقوله ه
وبان اى احتج المثبتون للحال ثانيا بان السواد يشارك
البياض فى اللونية وذلك ظاهر لانه يقال لكل منهما انه ه
لون وليس هذا الاشتراك لمجرد الاسم لانه اذا قطع النظر
عن اللفظ ووضعه وجد بين البياض والسواد اشتراك
فى شىء لم يوجد بين السواد والحلاوة مثلا فيكون اشتراك
السواد والبياض فى اللونية معنويا وكان السواد
يشارك البياض فى اللونية يخالفه اى السواد البياض
فى السوادية اى فى الخصوصية التى بها يمتاز السواد عن
البياض وهو قابضية البصر مثلا فوجد فى السواد ه
امر مشترك بينه وغيره وامر مختص به فان وجدا ه
اى ما به المشاركة الذى هو اللونية وما به المباينة الذى
هو السوادية كان احدهما قائما بالاخر والا اى ان لم
يكن احدهما قائما بالاخر لاستغنى كل منهما من اللونية
والسوادية عن الاخر واذا استغنى كل منهما عن الاخر
فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة اذ لا بد فى الماهية المركبة
من افتقار بعض اجزائها الى بعض كما بين فى موضعه
واذا كان الامر كذلك من قيام احدهما بالاخر لزم
قيام العرض بالعرض لان كلا من اللونية والسوادية
عرض والا لتقوم العرض بالجوهر وهو اى قيام

بين ص

العرض

العرض بالعرض محال لما سنذكره ان شاء الله فى بحث الاعراض
هذا اذا كانا موجودين وان عدما اى ما به المشاركة وما به
المباينة او احدهما لزم على كل من التقديرين تركب الموجود
الذى هو السواد عن المعدوم الذى هو جزءاه او
احد جزئيه وهو اى تركب الموجود عن المعدوم ظاهر
الامتناع لا حاجة له الى دليل فثبت ان كلا من اللونية
والسوادية لا موجود ولا معدوم ولا نعنى بالحال الا ما
شانه ذلك هذا تقرير الدليلين والجواب عن الدليل
الاول ان نختار ان الوجود موجود ووجوده اى ه
وجود الوجود ذاته اى الوجود موجود بنفسه وذاته
لا بوجود آخر ينضم اليه وذلك لان ما يغاير الوجود
انما يوجد بالوجود فيوجد بذاته ونفسه ويكون
تميزه اى تميز الوجود عن سائر الموجودات التى صارت
موجودة بالوجود بقيد سلبى هو ان الوجود ليس
بعارض للماهية بل وجوده عينه فلا يلتبس الوجودات
هنا ويجوز ان نختار ان الوجود معدوم قوله يلزم ه
اتصاف الشىء بما ينافيه قلنا ان كان المراد انه يلزم
اتصافه بمنافيه مواطأة بان يقال الوجود عدم او ه
الموجود معدوم فلزومه ممنوع وان اريد انه يلزم
اتصافه بمنافيه اشتقاقا بان يقال الوجود معدوم
فاللزوم مسلم ولا يستحيل ذلك كيف وعليه جمهور
الحكماء والجواب عن الدليل الثانى بان اللونية
التى هى ما به المشاركة والسوادية التى هى المميزة للسواد
عن البياض موجودتان ولا يقوم احدهما بالاخرى
ليلزم قيام العرض بالعرض بل هما قائمتان بالجسم

واما الوجود ص

ولايلزم استغنا احديهما عن الاخرى كما اشار اليه بقوله
الا ان قيام احديهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به
فيكون قيام احديهما بالجسم شرطا لقيام الاخرى به فيحتاج
احديهما الى الاخرى قيل عليه ان كان ذلك من الجانبين
يلزم الدور وان كان من احدهما يلزم الترجيح بلا مرجح
وفيه تامل او نختار ان ما به المشاركة وما به المماينة
موجودان ولايلزم الاستغناء اذ احديهما كاللونية قائمة
بالجسم والاخرى كالسوادية قائمة بها اى باللتى قامت
بالجسم فلا يلزم الاستغنار قوله يلزم قيام العرض بالعرض
وهو ممتنع قلنا والامتناع اى امتناع قيام العرض بالعرض
ممنوع فان السرعة عرض قائم بالحركة التى هى عرض
ايضا او نختار ان ما به المشاركة وما به المماينة موجودان
ولايلزم قيام العرض بالعرض ولا الاستغنار وانما يلزم
احدهما ان لوكانا موجودين فى الخارج وليس كذلك
بل التركيب انما هو فى العقل فقط لانهما فى الخارج
عين السواد وقيل هذا اشارة الى اختيار ان ما به
المشاركة وما به المماينة معدومان قوله يلزم تركيب
الموجود من المعدوم قلنا اللزوم ممنوع وانما يلزم ذلك
ان لوكانا جزئين فى الخارج وليس كذلك اذ التركيب
فى العقل لا فى الخارج قال الم وفيه اى فى اختيار
ان التركيب فى العقل لا فى الخارج نظر وذلك لان
التركيب العقلى يستلزم التركيب الخارجى لان حكم العقل
بالتركيب فيما لا تركيب فيه جهل واذا استلزم التركيب
العقلى التركيب الخارجى يلزم ما ذكر من المحذور
واجيب عن هذا النظر بان الاستلزام ممنوع وحكم

العقل

العقل بالتركيب الخارجى فيما لا تركيب فيه فى الخارج جهل
لا حكمه بالتركيب العقلى فيما لا تركيب فيه فى الخارج وقيل
التركيب العقلى يستلزم الخارجى والا يلزم ان يكون لشيء
واحد صورتان مطابقتان له وهو ممتنع اذ مطابقة احديهما
له تمنع من مطابقة الاخرى له واجيب بانه لا امتناع فى
ان يكون لشيء واحد صورتان عقليتان مطابقتان
له الا ترى ان لزيد صورة عقلية مطابقة له ولبنى نوعه
كالانسانية وصورة اخرى مطابقة له ولبنى جنسه كالحيوانية
مثلا والله اعلم ولما فرغ من الفصل الثانى الموضوع لبيان
احوال الوجود والعدم شرع فى البحث عن معروضهما
اعنى الماهية فقال الفصل الثالث من الباب الاول
فى الماهية اى فيما يجاب اذا سئل عن الشيء بما هو مثلا
اذا سئل عن زيد بما هو فالجواب انه انسان فالانسانية
مهية زيد وهى والحقيقة والذات بمعنى واحد وقيل
الحقيقة والذات يقال للماهية بشرط الوجود والحقيقة
الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل الهوية بمعنى الوجود
الخارجى ولما كان البحث عن الماهية من حيث انها
صالحة لعروض الوجود والعدم متاخرا عنهما قدم بحثهما
عليها واخر عنها بحث الامكان واخويه لانه نسبة
عارضة لها بالقياس الى الوجود فيتاخر عنها وفيه
الفصل الثانى مباحث ثلثة الاول من تلك المباحث
فى اعتبارات الماهية عن لواحقها وعوارضها وذلك انما
يتصور بعد تصورها فلذا قال ان لكل شيء سواء كان
الشيء كليا او جزئيا حقيقة هو اى ذلك الشيء بها بتلك
الحقيقة هو اى ذلك وظاهر العبارة يدل على ان المهية

الكلى عرم

ولا لم يكونا صورتين لذلك الشيء

والحقيقة بمعنى واحد واعلم ان الحقيقة اذا قيست الى ما
يباينها فلا التباس فيه اذ الامور المباينة للماهية لا شك
في انها مسلوبة عنها بمعنى انها ليست نفسها ولا داخلة
فيها ولا عارضة لها ايضا واذا قيست الى امور داخلة فيها
فظاهر انها ليست نفسها واما اذا قيست الماهية الى
امور عارضة لها فاشار الى بيان حالها بقوله وهي اي تلك
الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان لازما او مفارقا
بمعنى ان ما عداها ليس نفس الحقيقة ولا داخلا فيها
اذ لو كان شيء منه نفسها او داخلا فيها لم يصح اتصافها
بمقابله لا بمعنى انها منفكة عنه وضرب لذلك مثالا اتضح
به ذلك فقال فالانسانية من حيث هي انسانية مع قطع النظر
عن غيرها لا واحدة ولا كثيرة بمعنى ان احديهما ليست
نفسها ولا داخلة فيها وكذلك حالها مع سائر المتقابلات
كالوجود والعدم وغيرها وان لم تخل الماهية والحقيقة
عن احديهما من الوحدة والكثرة لان كل شيء اما واحد
او كثير وتسمى المعتبر من حيث هي والماخوذ كذلك بلا
اعتبار زائد المطلق والماهية بلا شرط شيء معها مما يغايرها
وبعضها فان اخذت الماهية مع المشخصات المعينة
لها واللواحق الخارجية العارضة اياها سمى الماخوذ
مع المشخصات واللواحق مخلوطا اي بالمشخصات وتسمى
ايضا الماهية بشرط شيء هو التشخص قيل هذا ليس
تقسيما للماهية الى هذه الاقسام والا يلزم تقسيم الشيء
الى نفسه وغيره لان المطلق هو المقسم بعينه بل بيان
لاحوالها وان امكن ان يفرق بين الماهية المطلقة و
مطلق الماهية بجواز ان تكون تقسيما اذ المقسم هو الثاني

والقسم

والقسم هو الاول وهو اي المخلوط مع المشخصات موجود في
الخارج لان وجود الاشخاص في الخارج ظاهر لا مرية فيه
ولذا الاول اي المطلق موجود في الخارج لكونه اي الاول الذي
هو المطلق جزءا منه من المخلوط الموجود الذي هو الماهية
مع التشخص وجزء الموجود موجود فيكون المطلق
موجودا قيل الغاية هذا ان لو كان التشخص مركبا من الماهية
والتشخص في الخارج وفيه تامل وان اخذت الماهية بشرط
العراء والخلو عنها عن المشخصات سمى الماخوذ بشرطه
العراء مجردا لتجردها عن المشخصات واللواحق وذا
وسمي ايضا الماهية بشرط لا اي بشرط ان لا يقارنها شيء
من اللواحق وذلك الماخوذ بشرط العراء الذي يسمى
مجردا انما يكون وجوده في العقل دون الخارج لان كل
موجود في الخارج مقرون باللواحق المشخصة فلا يكون
مجردا وقد فرض مجردا هف وقوله وان كان اشارة الى
سوال مقدر تقريره ان يقال كونه اي كون المجرد فيه في العقل
من اللواحق العارضة له في العقل فلا يكون مجردا وقد
فرض كذلك واشار الى جوابه بقوله الا ان اي ما قيل
ان كونه في العقل عارض له في العقل حق لكن المراد
بتجريده تجريده عن اللواحق الخارجية لا تجريده عن
اللواحق مطلقا خارجيا كان او ذهنيا فلا منافاة هذا
حال المجرد عن العوارض الخارجية واما الماهية
المجردة عن العوارض مطلقا خارجية وذهنية فقيل
انه لا توجد في الذهن ايضا لان كونها فيه عارض ذهني
لها وقيل توجد فيه لان للعقل ان يلاحظ الماهية مجردة
عن جميع العوارض ذهنية وخارجية وان حصل لها

فى نفس الامر كونها فى الذهن لكن ذلك ليس ملحوظا للذهن
ويويد ذلك انه يحكم على المجردة عن العوارض مطلقا
بامتناع وجودها فى الخارج ولا يتصور ذلك الا بعد تصورها
وحصولها فى الذهن قيل يقرب من هذا ما قيل ان المعدوم
المطلق اى فى الخارج والذهن قد يتصور فيعرض له
الوجود الذهنى فيكون باعتبار وجوده فى الذهن قسما
من الموجود المطلق وباعتبار ذاته ومفهومه قسيما له
فكذلك الماهية المجردة عن العوارض مطلقا اذا تصورت
وحصلت فى الذهن فباعتبار حصولها فيه قسم من المخلوطة
ومحكوم عليها بامتناع الوجود لها فى الخارج وباعتبار ذاتها و
مفهومها قسيم لها قال بعض المحققين العوارض الذهنية
للشيء ما جعله قيدا فيه بان يعتبره الذهن قيدا عارضا له
لا ما يلحقه فى الذهن فى نفس الامر فكون الشيء فى الذهن
ليس عارضا ذهنيا له لجواز ان لا يعتبره الذهن ولا
يلاحظه واذا كان الحال كما ذكر من ان المخلوط موجود
فى الخارج والمجرد لا وجود له فيه فالمجرد والمخلوط
يتباينان تباين اخصين تحت اعم وهو اى هذا الاعم
هو المطلق الذى هو الماهية من حيث هى هى وانما كانا متباينين
لان المجرد هو المطلق بشرط العراء عن اللواحق وان
لا يكون معه شيء منها والمخلوط هو المطلق بشرط ان
يكون معه شيء من اللواحق المعينة وبه اى بما ذكر
من تباين المجرد والمخلوط وان المجرد لا وجود له فى
الخارج ظهر ضعف ما زعم افلاطون وما زعمه هو ان لكل
نوع من الانواع الموجودة شخصا لانه موجود وكل موجود
متشخص ويكون مجردا عن جميع العوارض فى نفسه لانه

الجز

الجزء المشترك بين المخلوطات عنده فلا يجوز ان يكون
معروضا لشيء منها فى حد ذاتها والا لم يقترن بما يقابله
ويكون خارجيا موجودا فى الخارج ازليا ابديا لا يتطرق
اليه الفساد قابلا للمتقابلات وانما قال بوجود الشخص
المجرد لانه لان هذا الشخص المجرد هو الجزء المشترك
بين المخلوطات الخارجية اى الموجودة فى الخارج و
جزء الموجود موجود وهذا هو الذى يسمى بالمثل
الافلاطونية وانما ظهر ضعف ذلك مما ذكر لانه علم مما
ذكرنا ان المجرد لا وجود له فى الخارج وان الجزء المشترك
بين المخلوطات هو المطلق الذى هو الماهية من حيث
هى هى وهو القابل للمتقابلات لا المجرد هذا وقد حمل كلام
افلاطون على ان لكل نوع من الافلاك والبسائط العنصرية
ومركباتها امرا مجردا من عالم العقول يدبر ذلك النوع
ويسميه بعض رب النوع ويعبر عنه فى لسان الشرع
كما ورد فى الحديث بملك الجبال وملك البحار وملك الامطار
قال بعض المحققين توضيحه ان لكل نوع من الانواع
الموجودة فى عالم الحس مثالا فى عالم العقل هو صورة
بسيطة نورية قائمة بذاتها لا فى اين وهى فى التحقيق
الحقائق لانها كالارواح للصور النوعية الجسمانية وهذه
كاصنام اى اظلال لها للطافة تلك وكثافة هذه فتلك الصور
النورية هى التى سميت بالمثل لان من شان المثال ان
يكون اخفى من الممثل وهى اخفى من الصور الهيولانية
بالنسبة الينا وقد يقال ان شان المثال ان يكون اضعف
وهذه لكونها كالاجسام اضعف من التى كالارواح وعلى
هذا كانت امثلة لتلك الصور النورية على عكس الاول

[illegible]

تامل والله اعلم المبحث الثاني من الفصل الثالث في اقسامها
الماهية فيقال الماهية اما ان تكون بسيطة لا جزء لها اصلا
او تكون مركبة وتلك المركبة قد تكون خارجية اى تكون
ملتئمة عن اجزاء متميزة اى تتميز كل واحد من تلك الاجزاء
عن الآخر في الخارج بان تكون لكل من الاجزاء وجوده
خارجي غير وجود الآخر وذلك يكون في الجواهر كالانسان
المركب عن الروح والبدن فان لكل من الروح والبدن
وجودا غير وجود الآخر قيل لان الروح يبقى بعد خراب
البدن ولو كانا موجودين بوجود واحد لما كان كذلك
وهذا التمثيل على تقدير ان لا يكون الروح مجردا لانه لا
يتصور تركيب حقيقي بين المجرد والمادى كما لا يخفى
وفي الاعراض مثل المثلث المركب عن الخطوط اي عنها وعن
السطح اذ المثلث سطح احاط به خطوط ثلثة وكل منها متميز
عن الآخر في الوجود وهو ظاهر او يكون الماهية المركبة
عقلية لا تتميز اجزاؤها في الخارج لا بحسب الماهية ولا
بحسب الوجود اى لا يكون لكل من تلك الاجزاء وجود
مستقل في الخارج غير وجود الآخر والا لم يتصور حمل بعضها
على بعض وعلى المركب بالمواطاة بل وجود المركب
ووجود الاجزاء في الخارج واحد بمعنى انه لا يكون في الخارج
الا امر واحد بسيط لا تعدد فيه لا بحسب الماهية ولا
بحسب الوجود ينتزع عنه العقل باعتبارات مختلفة
امورا وهذا التركيب العقلي ايضا يكون في الجواهر
كالمفارقات اى المجردات عن المادة مثل العقول
والنفوس وانما يتصور التركيب فيها ان جعلنا الجوهر
جنسا لها ولغيرها من الجواهر مثل الهيولى والصورة

والجسم لانه اذا كان الجوهر جنسا لها فلا بد لها من مميزة
يميزها عن الغير هو فصلها واما اذا قيل الجوهر عرض
عام للجواهر فلا يثبت فيها التركيب. وفي الاعراض مثل
السواد المركب من اللونية التي هي جنس له والسوادية
اي قابضية البصر التي هي فصل له ولا تميز احدهما عن
الاخرى في الخارج بل في العقل فقط لانه لو امتازا في الخارج
ولا شك ان السواد محسوس فلا يخلو اما ان يكونا
محسوسين فيلزم ان يكون الاحساس بالسواد احساسا
بمحسوسين وهو باطل وكان احدهما محسوسا ويلزم ان
يكون السواد هو الذي احس به دون الآخر او لا يكونا
محسوسين وح لا يخلو اما ان يحصل عند اجتماعهما هيئة
محسوسة او لا فان كان الثاني يلزم ان لا يكون السواد
محسوسا هف وان كان الاول فالهيئة الحاصلة المحسوسة
هي السواد فلا يكون التركيب فيه بل في مقابله قيل عليه
يجوز ان لا يكون كل من الجزئين بالانفراد محسوسا
ويكون المجموع محسوسا والمراد بالهيئة ذلك المجموع
نفسه لا امر عارض له فالتركيب في نفسه لا في مقابله
ولما فرغ عن تقسيم الماهية شرع في تقسيم اجزائها وهي
من وجهين اشار الى الاول بقوله والاجزاء اما ان
تكون متداخلة اى يكون بعضها اعم من بعض كما
يدل عليه قوله كالاجناس والفصول اذ الجنس لا محالة
اعم من الفصل ولم يعتد بالمتساوية لان الماهية الحقيقية
لا تكون اجزاؤها متساوية ويجوز ان يراد بالمتداخلة
المتصادقة والمراد بالماهية ح اعم من الحقيقية والاعتبارية
قيل الاظهر ان يقسم الاجزاء الى المتصادقة والمتباينة

وفيه بحث [illegible]

والجم

ثم تنقسم المتصادقة الى المتداخلة والمتساوية او تكون
تلك الاجزاء متباينة لا عموم بينها والمتباينة قد تكون
متشابهة في الماهية كوحدات العشرة المتشابهة في حقيقة
الوحدة او تكون متخالفة في الماهية والمتخالفة تكون
معقولة اي غير محسوسة كالهيولى والصورة فانهما
جزآن للجسم دل على وجودهما الدليل العقلي او تكون
المتخالفة محسوسة كاعضاء البدن مثل اليد والرجل
وغيرهما من اجزاء البدن واشار الى الثاني بقوله وايضا
المهية اعم من الحقيقة الموجودة او الاعتبارية فاما
ان تكون اجزاؤها وجودية باسرها وتمامها لا يدخل
في مفهومها عدم ولا سلب وذلك ثلثة اقسام لانه
اما ان تكون تلك الاجزاء حقيقية باسرها اي لا تكون
اجزاؤها شيء من تلك الاجزاء من الامور النسبية
وذلك كما سبق من وحدات العشرة والهيولى والصورة
او تكون الاجزاء كلها اضافية كاجزاء الاقرب فان مفهوم
الاقرب مركب من القرب ومن زيادته وكلاهما اضافيان
او تكون الاجزاء ممتزجة من الحقيقية والاضافية
كالسرير المركب من الاجزاء الخشبية والترتيب المخصوص
الواقع بينها والاول حقيقي والثاني اضافي نسبي
واما قسيم لقوله فاما ان يكون اي اجزاء الماهية اما
ان تكون وجودية باسرها واما ان تكون بعضها وجوديا
وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان مفهوم الاول موجود
هو مبدا لغيره ولا مبدا له والاول وجودي والثاني
عدمي واما ان تكون اجزاؤه باسرها عدمية محضة
فقيل انه غير معقول لان العدم لا يعقل الا مضافا

الى

الى الوجود ففيه شائبة الوجود فروع ثلثة متفرعة
على مباحث اقسام الماهية الفرع الاول هو المتفرع على
الماهية البسيطة قيل البسائط غير مجعولة بجعل جاعل
والدليل عليه ان البسائط لو كانت مجعولة لكانت معروضة
للامكان والتالي باطل اما الملازمة فلانها لو كانت مجعولة
لاحتاجت الى سبب جاعل فيكون معروضة للامكان
اذ المحوج الى السبب هو الامكان كما سيجيء ان شاء الله تعالى
واما بطلان التالي فاشار اليه بقوله وهو اي الامكان
اضافة ونسبة تعرض للشيء بالقياس الى شيء اخر فيقتضي
شيئين فلا يعرض الامكان الذي هو اضافة لها اي
للبسائط اذ ليس في البسيط شيئان والا لم يكن البسيط
بسيطا هف قلنا في الجواب عن ذلك الامكان اعتبار
عقلي يعرض لها للبسائط بالنسبة الى وجودها وتوجيهه
ان يقال لا نم ان الامكان لا يمكن عروضه للبسائط
قوله هو اضافة يقتضي شيئين قلنا مسلم ولكن يكفي في
ذلك ان يكون هناك شيئان هما مهية البسيط ووجودها
ولا يلزم ان يكون في نفسه ومهيته تعدد حتى ينافي البساطة
قيل على هذا يكفي ان يقال الامكان يعرض لها بالنسبة
الى وجودها فيكون قوله اعتبار عقلي مستدركا واجيب
عنه بان ذلك اشارة الى جواب سوال مقدر هو انه
يقال لو كان عروض الامكان لها في حال الوجود فلا
يكون ممكنا في حال العدم فيلزم الانقلاب ولو كان
في حال العدم فالامكان ثبوتي لا يعرض للمعدوم والجواب
ان الامكان اعتبار عقلي لا يقتضي ان يكون معروضه

موجودا الفرع الثانی هو المتفرع علی الماهیة المرکبة
المتمایزة الاجزاء المرکب ان قام بنفسه ای یکون ذاتا
استقل احد اجزائه ای قام احد اجزاء ذلک المرکب بنفسه
وقام الباقی من اجزائه به ای بما استقل من اجزائه وذلک
مثل الجسم المرکب من الهیولی القائمة بنفسها والصورة
القائمة بها والمرکب ان قام بغیره ای یکون صفة
قام به بذلک الغیر جمیع اجزائه ای ذلک المرکب شرطان
یکون قیام بعض الاجزاء بالغیر شرطا فی قیام الآخر لو کان
الماهیة واحدة حقیقیة لیتحقق الاحتیاج بین الاجزاء
او قام بعضه بعض جمیع الاجزاء به بذلک الغیر والبعض
الآخر من الاجزاء قائم بالقائم به ای بذلک الغیر وذلک مثل
الحرکة السریعة القائمة بالجسم ممن جوّز قیام العرض
بالعرض قال الحرکة قائمة بالجسم والسرعة قائمة بها ومن
لم یجوّز ذلک قال کلتاهما قائمتان بالجسم ومثل ذلک
ایضا بالسواد المرکب من اللونیة والسوادیة وفیه تأمل
الفرع الثالث متفرع علی الماهیة المرکبة المتداخلة الاجزاء
قیل یجب ان یکون الفصل علة لوجود الجنس والا ای
ان لم یکن الفصل علة له فاما ان یکون الجنس علة له
للفصل فیلزمه ای فیلزم الفصل الجنس فینحصر الجنس
فی نوع واحد ولما کان تعین حصة من الجنس انما
یکون بعد انضمام الفصل الیه فلا یکون هو علة له
او لا یکون الجنس علة للفصل مع ان التقدیر ان الفصل
لیس علة له فیستغنی کل واحد منهما من الجنس والفصل
عن الآخر فیمتنع الترکیب الحقیقی بحیث یحصل منه ماهیة

واحدة

واحدة حقیقیة بینهما بین الجنس والفصل لما ثبت ان کل
مرکب کذلک لا بد من احتیاج بعض اجزائه الی بعض قلنا
هذا الدلیل مردود لانه ان اردتم یا معشر المستدلین بالعلة
ما یتوقف علیه الشیء فی الجملة حتی تشمل الناقصة فنختار
ان الجنس علة للفصل قولهم یلزم استلزام الجنس للفصل
قلنا فلا یلزم من علیة الجنس للفصل بهذا المعنی ای
التوقف فی الجملة استلزامه للفصل لان المستلزم هو
العلة التامة فلا یلزم المحذور وان اردتم بها بالعلة ما
یوجبه یعنی العلة التامة فنختار ان کلا من الجنس و
الفصل لا یکون علة للآخر بهذا المعنی قولهم یلزم الاستغناء
قلنا فلا یلزم من عدم علیة احدهما من الجنس والفصل
للآخر بالمعنی المذکور الاستغناء مطلقا بحیث لا یحصل من
ترکیبهما ماهیة حقیقیة واحدة لجواز الاحتیاج بوجه آخر
وهو ان یکون الفصل مرادا الا فی الجنس قیل علیه یلزم
ح تقدم الجنس علی الفصل لکونه محلا له وهو باطل لان جعلهما
واحد هذا وقد یقال ان معنی علیة الفصل للجنس انه علة
لتحصله نوعا وذلک لان الجنس امر مبهم لا یتحصل الا
بانضمام الفصل الیه اذ الحیوان مثلا من حیث هو
امر مبهم لا یتحصل نوعا الا بانضمام فصل الیه فهو علة
لرفع ابهامه وتحصله وعلیته بهذا المعنی ظاهر لا یحتاج
الی دلیل ولما فرغ عن بحث الماهیة واجزائها شرع فیما
هو عارض لها فقال الثالث ای من مباحث الفصل
الثالث فی التعین وهو ما به یمتاز کل فرد عن آخر واشار
اولا الی ان هذا حاصل لکل فرد بقوله الماهیة من حیث
هی بدون ملاحظة شیء معها لا تأبی الشرکة ای فی نفسها

قابلة للاشتراك والحمل على كثيرين والتشخص من حيث
هو تشخص يأباها اى يابى الشركة لانه لا يقبل الشركة اصلا
مع ان الماهية حاصلة فيه فاذن فيه اى فى الشخص
زائد على الماهية وهو اى الزائد هو التشخص والتعين
ثم اشار الى وجوده فقال ويدل على وجود التشخص
امران الامر الاول انه التشخص جزء من الشخص الموجود
فى الخارج فيكون التشخص موجودا فيه لان جزء الموجود
فى الخارج موجود فيه قيل ان اريد بالتشخص معروض
التشخص فلا يلزم من وجوده وجود التشخص اذ
لا يلزم من وجود المعروض وجود العارض واعتبر
ذلك فى الاعمى وان اريد به المجموع المركب من المعروض
والعارض فلا نم وجوده وكيف يسلم وجوده من
قال ان التشخص امر اعتبارى غير موجود واجيب
عنه بان المراد به الفرد من النوع كزيد مثلا ٥
فانه لا شك فى وجوده وانه ليس الماهية الانسانية ٥
فقط والا لكان زيد عمرا بل جميع افراد النوع واحدا
لا تعدد فيه فعلم ضرورة ان فى زيد وغيره من الافراد
امرا متحققا به يمتاز احدهما عن الاخر والا لم يتصور ٥
الامتياز نعم الكلام فى ان هذا الامر جزؤه الخارجى
ام لا قيل نسبة التشخص الى الماهية كنسبة الفصل الى
الجنس فكما ان الماهية النوعية اذا حصلت فى العقل ٥
فصلها الى مشترك هو جنس ومميز هو فصل كذلك التشخص
اذا حصل عنده فصله الى مهية وتعين غير ان ٥
الجنس والفصل حاصلان فى العقل بنفسه والتعين الجزئى
فى الله الامر الثانى الدال على كون التشخص والتعين

بلغ

ثبوتيا

ثبوتيا هو انه لو فرض انه عدمى يلزم ثبوتيته فيكون
ثبوتيا لا محالة وذلك انه لو كان التعين عدميا فاما
ان يكون عدما مطلقا وهو باطل لان العدم المطلق
لا تميز فيه فكيف يميز غيره او عدما للاتعين وهو
عدمى وعدم العدم ثبوت وفيه المطلوب او لشىء اخر
غيره وهو ايضا باطل لان الشىء الذى يكون عدمه
تعينا لو وجد يلزم ان يكون متعينا لوجوده وان
لا يكون لان التعين مرتفع بوجوده فتعين انه
لو كان عدميا لكان عدما لتعين اخر فيكون ٥
احدهما اى احد التعينين ثبوتيا وذلك لان التعين
الاخر اما ثبوتى فيحصل المطلوب او عدمى فيكون الاول
عدم العدم وعدم العدم ثبوت فتعين ثبوتية احدهما
وهو اى التعين الذى هو ثبوتى مماثل للاخر لان ٥
مهية التعين فيهما واحد فيكونان التعينان ٥
ثبوتيين لانه اذا كان احد المتماثلين ثبوتيا يكون
الاخر كذلك والا لم يكونا متماثلين قال المص ولقائل
ان يمنع التماثل بينهما بناء على ان كلا من التعينين ٥
لجزئيين ممتاز عن الاخر بالذات واشتراكهما فى
مطلق التعين اشتراك فى العارض اذ لو تماثلت
التعينات لما تحصل الشخص من انضمام التعين الذى
هو كلى الى الماهية الكلية وذلك لان ضم الكلى الى
الكلى لا يفيد الجزئية لان كلا منهما لما كان قابلا ٥
للشركة فالمجموع ايضا كذلك لانه لا ينتهى الضم والتقييد
الى حد لا يمكن للعقل فرض اشتراكه كما لا يخفى على
المنصف وانكر اى وجود التعين المتكلمون لوجوه

ثلاثة الوجه الاول انه اى التعين لو كان موجودا لكان
زائدا على الماهية لعدم قبوله الشركة وقبول الماهية اياها
ولو زاد التعين على الماهية لشاركت افراده فيه
اى افراد التعين فى التعين لان التعين المطلق مشترك
بين افراده وتمايزت افراد التعين بتعين آخر لاحق
بكل فرد يميزه عن الآخر وننقل الكلام الى ذلك التعين
الآخر بانه لو كان موجودا زائدا على الماهية لكان مشاركا
لسائر افراد التعين فى التعين وتميز بتعين آخر وهكذا
ولزم التسلسل فى التعينات الموجودة كما لا يخفى واجيب
عن هذا الوجه بانه اى التعين المطلق مقول على افراده
قولا عرضيا وجاز ح ان يتمايز افراد التعين بعضها
عن بعض بالذات لا بتعين آخر فلا يلزم التسلسل وذلك
كالماهية المقولة على الجوهر باقسامه والعرض باجناسه
فانها الماهية اى افرادها متخالفة بالذات لا بالتعين
فلا حاجة لها الى تعينات اخر فكذلك افراد التعين
كل فرد منه ممتاز عن غيره بالذات لا بتعين آخر
الوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان التعين
ليس ثبوتيا موجودا ان يقال لو كان التعين موجودا
لكان اختصاص هذا التعين المخصوص كتعين زيد
مثلا بهذه الحصة المتعينة بتعين الزيدية يستدعى
تميزها اذ لولا تميز الحصة لم يتصور عروض التعين
لها دون غيرها لان عروض شيء لآخر فرع تميزه و
تميز الحصة ليس الا باختصاص هذا التعين بها
فيلزم الدور لان كلا من الاختصاص والتميز يتوقف
على الآخر ونوقض هذا الوجه نقضا اجماليا باختصاص

بلغ

الفصول

الفصول بحصص الاجناس اى لو صح ما ذكرتم لزم ان لا يختص
فصل بحصة جنسه لان اختصاص ذلك الفصل بتلك الحصة
يستدعى تميزها وتميزها انما يكون باختصاص ذلك الفصل
بها فلزم الدور لكن اختصاص الفصول بحصص الاجناس
واقع صحيح فلا يصح ذلك الدليل بجميع مقدماته واجيب عنه
تفصيلا بانه اى بان اختصاص هذا التعين المخصوص
بهذه الحصة يقتضى تميزها معه اى تميز الحصة مع التعين
لا قبله ليلزم الدور المحال بل كل من الامتياز والاختصاص
حاصل مع الآخر الوجه الثالث الدال على ان التعين
ليس موجودا انه لو كان التشخص موجودا زائدا على
الماهية لكان انضياف التشخص وانضمامه الى الماهية
يستدعى وجودها اى وجود الماهية وذلك لامتناع
انضمام الموجود الذى هو التشخص الى المعدوم الذى
هو الماهية لو لم تكن موجودة فوجودها اى فوجود
الماهية المتقدم على انضمام التشخص اليها اما ان
يقتضى تعينا آخر قبل انضمام هذا التعين بها ويلزم
التسلسل لانه ننقل الكلام الى التعين الآخر بانه لو كان موجودا
يستدعى انضمامه الى الماهية وجودها لامتناع انضمام
الموجود الى المعدوم فوجودها اما ان يقتضى تعينا
ثالثا وهكذا او لا يقتضى وجود الماهية تعينا آخر وهو
المطلوب اى وجوب الماهية بلا تعين موجود منضم
اليها هو المطلوب واجيب عن هذا الوجه الثالث
بان انضمام التشخص الى الماهية يقتضى وجودها ولكن
الوجود معها اى مع انضمام التعين اليه قبل الانضمام
وتوضيحه ان يقال ان اريد بالاقتضاء العلية اى كون

لا مع

بلغ

وجود الماهية علة للتعين فنختار انه ليس بمقتض ولا يلزم
منه حصول المطلوب اذ لا يلزم من عدم علية وجوده
الماهية للتعين ان لا يكون التعين موجودا لجواز ان
يقتضيه امر آخر غير الماهية وان اريد به عدم انفكاك وجود
الماهية عن التعين فنختار انه مقتض اي وجود
الماهية لا ينفك عن التعين بل هما معا لا ان للماهية وجودا
قبل التعين ليرد فيه انه اما ان يقتضي تعينا آخر الخ وتحقيق
ذلك يعلم مما ذكرنا من ان نسبة التعين الى الماهية كنسبة
الفصل الى الجنس فلا تميز بين وجود الماهية والتعين في
الخارج كما في الجنس والفصل والمحذور انما يلزم من ذلك
وانت اذا تاملت غاية التامل علمت ان دليل المتكلمين
بنفي كون التعين موجودا خارجيا ممتازا عن الماهية
ودليل المثبتين له انما يقتضي وجوده في الجملة لا وجودا
متمايزا عن الماهية في الخارج فبعد التامل والانصاف يعلم
ان النزاع راجع الى اللفظ فرع على كون التعين امرا
موجودا زائدا على الماهية والمقصود منه الاشارة الى
علة التعين والتشخص قال الحكماء الذاهبون الى ان
التعين امر وجودي الماهية ان اقتضت التشخص
لذاتها اقتضاء تاما انحصر نوعها في شخصها اي لا يوجد
من نوع هذه الماهية الا شخص واحد اذ لو وجد منه
شخصان على تقدير ان يكون الماهية علة تامة للتشخص
ولا شك ان كل شخص مخالف لآخر في التشخص للزم للماهية
الواحدة تشخصان مختلفان وهو باطل لامتناع المخالفة
بين لوازم الطبيعة الواحدة والا يلزم اجتماع المتنافيين
في ذات واحدة هذا اذا كان التعين لازما للمهية

وان

وان كان نفسها كما في الواجب تعالى على مذهبهم فذلك
اقوى واولى في نفي التعدد كما لا يخفى والا اي وان لم
يقتض الماهية التشخص لذاتها اقتضاء تاما في علة التشخص
اما امر مباين له او مقارن والمقارن اما حال فيه او
محله او حال في محله والمباين لما كان نسبته الى جميع
التعينات سواء فاقتضاؤه تعينا مخصوصا للماهية
مخصوصة دون آخر تحكم قيل يجوز ان يكون للمباين
نسبة مخصوصة مع المباين الآخر يقتضي تشخصه و
تعدده بتعدد المباينات والمقارن الحال في التشخص
لا يجوز ان يكون علة له لان حلول الشيء في آخر لا يكون
الا بعد تعينه وتشخصه فلو كان الحال فيه علة له لزم
تاخر العلة عن المعلول هف فبقي ان يكون المقارن
الصالح لعليته اما محل التشخص او الحال فيه واشار الى
الاول بقوله فيعلل تشخصها اي تشخص الماهية بتشخص
موادها وقوابلها والى الثاني بقوله واعراض تكتنف
بها اي تعرض لتلك المواد فيتعدد التشخص بتعددها
اي بتعدد المواد والقوابل بالذات كهيوليات الافلاك
القابلة لصورها وكالنطف القابلة للصور المختلفة
الحيوانية او بواسطة اعراض تعرض المحل والمواد
كهيولى العناصر الاربعة فانها وان كانت واحدة بالذات
لكنها تتعدد بسبب استعدادات مختلفة عارضة لها
بحسب القرب والبعد من الفلك فيتعدد صورها
النارية والهوائية والمائية والارضية واشخاصها قيل
عليه اي اعترض المتكلمون على ذلك وقالوا اذا كان
تشخص الماهية وتعدده بتشخص المواد فتشخص المواد

وعوارضها ان تعللت بحقائقها لم تتعدد تشخص المواد
لامتناع المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة والا اى و
ان لم تعلل تشخص المواد بحقائقها بل بمواد اخر لتسلسل المواد
اذ ننقل الكلام الى تشخص مادة المادة ان علة اما حقيقتها
فلا يتعدد او مادة ثالثة وهكذا فلزم التسلسل قيل عليه
تشخص المادة استعداداتها المختلفة اللاحقة بها بحيث
يكون كل سابق علة للاحق والتسلسل فى المعدات جائز عندهم
لعدم اجتماعها فى الوجود والحق احالة ذلك اى تشخص
افراد الماهية وتعددها الى ارادة الفاعل القادر المختار
تقدس وتعالى فانه نفيض على كل شىء تشخصا مخصوصا على
ما يقتضيه علمه الشامل وارادته المتعلقة لكل شىء ولما
فرغ عن مباحث الماهية شرع فيما يعرض لها بالنسبة الى
الوجود فقال الفصل الرابع فى الوجوب والامكان
والقدم والحدوث قيل تصورات هذه الامور بديهية
لا تحتاج الى تعريف وفيه اى فى الفصل الرابع مباحث
خمسة المبحث الاول انها اى الامور المذكورة امور عقلية
لا وجود لها فى الخارج بل وجودها فى الذهن اما الوجوب
والامكان فاستدل المص على عدم وجودها فى الخارج
بوجهين اشار الى الاول منهما بقوله فلانهما لو وجدا
فى الخارج وح لا شك ان لكل منهما وجودا مشتركا بينهما
وبين سائر الموجودات ومهية ومفهوما غير مفهوم
الآخر فيقال لو وجد الوجوب والامكان فى الخارج
لكان نسبة الوجود الى الوجوب اى مهيته ومفهومه
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان والا
اى وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب

والى

بلغ

والى الامكان بالامكان بل يكون نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب وذلك
لانحصار نسبة وجود الامر الموجود اليه بالوجوب والامكان
لوجوب ان لا يكون تلك النسبة بالامتناع ولو كان كذلك
لامكن الواجب ووجب الممكن اما الاول فلانه اذا كان
نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان يكون الوجوب
ممكنا والواجب انما يجب بالوجوب الذى هو ممكن
فيكون ممكنا ايضا واما الثانى فلانه اذا كان نسبة
الوجود الى الامكان بالوجوب فيكون الامكان واجبا
فموصوفه الذى هو الممكن واجب ايضا والا لزم جواز
وجود الصفة بدون الموصوف هف وهو اى امكان
الواجب ووجوب الممكن محال باطل لاستلزامه
انقلاب الحقائق فبطل كون نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان والى الامكان بالوجوب فيكون نسبة الوجود
الى الوجوب بالوجوب والى الامكان بالامكان فللوجوب
وجوب آخر ننقل الكلام اليه بانه لو وجد فى الخارج لكان
نسبة الوجود اليه بالوجوب كما مر فله وجوب ثالث
وهكذا الكلام فى امكان الامكان فيلزم التسلسل فى
الوجوبات والامكانات المترتبة وهو محال فثبت
انهما غير موجودين فى الخارج وهو المطلوب واعترض
عليه بما يعمهما بان يقال لم لا يجوز ان يكون وجوب
الوجوب نفسه ~~ولا يلزم من وجود فرد~~ وكذا امكان
الامكان على ما قيل فى الوجود من انه موجود و
وجوده نفسه ولا يلزم من وجود فرد من طبيعة
وجود جميع افرادها وبما يخص الوجوب بان يقال

بجواز ان يكون نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان ولا يلزم
من امكان الصفة امكان الموصوف فالواجب واجب
لذاته والوجوب واجب به لا يلزم زواله بالنسبة اليه و
ان كان ممكنا في نفسه ولا يلزم محذور وقد يقال ان كان
نسبة الوجود الى الوجوب بالامكان كان الوجوب ممكنا
في نفسه وكل ممكن له سبب فسببه اما الواجب او غيره
لا سبيل الى الثاني لان احتياج الواجب الى الغير محال
ولو في صفة وان كان الاول ولا شك في ان الشيء ما لم يجب
اولا لم يوجد وما لم يوجد لم يصلح للسببية فللواجب
وجوب فهو ان كان هذا الوجوب يلزم تقدم الشيء على
نفسه وان كان غيره ننقل الكلام اليه بانه لو كان موجودا
فنسبة الوجود اليه اما بالوجوب او بالامكان ويلزم
التسلسل واشار الى الوجه الثاني الدال على ان الوجوب و
الامكان امران عقليان غير موجودين في الخارج بقوله
ولان اقتضاء الوجود بحسب الذات الذي هو الوجوب
ولا اقتضاؤه اي لا اقتضاء الوجود لذاته وكذا في جانب
العدم لان الممكن كما يحتاج في وجوده الى الغير فكذلك
يحتاج في عدمه الى الغير المحوج صفة لقوله لا اقتضاؤه
اي يكون لا اقتضاء الوجود الذي هو عبارة عن الامكان
هو المحوج الى الايجاد لان الامكان علة الحاجة الى
السبب كما سيجيء ان شاء الله فهو المحوج الى الايجاد
السابق ذلك الايجاد على وجود الممكن لان وجود كل
ممكن متفرع على ايجاد سببه اياه وخبر قوله لان اقتضاء
الوجود ولا اقتضاؤه هو قوله مقدمان بالذات
على وجود الواجب والممكن يعني اقتضاء الوجود لذاته بلغ

الذي

الذي هو الوجوب مقدم على وجود الواجب اذ لولا
اقتضاء الواجب الوجود لذاته لم يوجد وكذا لا اقتضاء
الوجود لذاته الذي هو الامكان مقدم على وجود الممكن
لان الامكان الذي هو ذلك اللااقتضاء مقدم على الايجاد
كما عرفت والايجاد مقدم على وجود الممكن فيتقدم الامكان
على وجود الممكن فلو وجدا اي الوجوب والامكان في
الخارج لزم تقدم الصفة التي هي الوجوب والامكان على
الموصوف الذي هو الواجب والممكن في الخارج وتقدم
الصفة على الموصوف في الخارج باطل لان وجود الصفة فرع
وجود الموصوف فلو وجدت قبله فاما ان تقوم بنفسها
فذلك ينافي الصفتية او بغير موصوفها فتقوم صفة الشيء
بغيره وهو ايضا باطل ولما فرغ عن دليل النافين
لكون الوجوب والامكان موجودين اشار الى دليل على
المثبتين لوجودهما على طريق المعارضة بقوله قيل اي لنا
دليل على وجود الوجوب والامكان في الخارج وذلك انهما
يناقضان الامتناع العدمي لان الامتناع صفة للمعدومات
فلا يكون وجوديا والا لزم وجود الصفة بدون وجود
الموصوف واذا كان الامتناع عدميا فيكونان اي الوجوب
والامكان اللذان هما نقيضا الامتناع العدمي وجوديين
لان نقيض العدمي وجودي والا يلزم ارتفاع النقيضين
ثم اشار الى الجواب بقوله قلنا لا نم ان احد النقيضين
يجب ان يكون ثبوتيا اذا كان الآخر عدميا نعم نقيض
ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا في الخارج
لا نقيض الاعتبارات العقلية والوجوب والامكان و
الامتناع كلها اعتبارات عقلية واعتبر ذلك بالامتناع

بسم الله الرحمن الرحيم

والا امتناع فان كلا منهما عدمي على انه ليس بين الثلثة
تناقض لان كلا منهما اخص من نقيض الآخر كما لا يخفى
وتوضيح الجواب ان ارتفاع النقيضين بمعنى عدم صدق
احدهما على شيء محال كاجتماعهما واما ارتفاعهما بمعنى انهما
لا يكونان في الخارج فلا استحالة تنبيه اعلم ان الامكان
قد يكون بمعنى امكان الشيء في نفسه وقد يكون بمعنى امكانه
لشيء آخر فالممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته وقد يكون
ممكن الوجود لشيء وكل ما امكن وجوده لشيء فهو ممكن
الوجود في نفسه ولا ينعكس فان ممكن الوجود في نفسه قد
يكون واجب الثبوت لشيء كالزوجية للاربعة وقد يكون
ممتنع الثبوت لشيء كالمفارقات فانها ممكنات في انفسها
مع انها لا يمكن ان تعرض لشيء وان الامكان انما يعرض
الماهية اذا اخذت مع قطع النظر عن وجودها وعدمها
وعن سببها كما لا يخفى ومما يجب ان يعلم ههنا ان الامكان
والضرورية اذا نظر في انه موجود او ممكن او واجب
او ممتنع لا يكون بذلك الاعتبار امكانا او امتناعا او
وجوبا للشيء بل كل منها ح ماهية حاصلة في العقل فالامكان
اذا قيس انه امكان شيء لم يكن مستقلا وملحوظا قصدا فلا
يحكم عليه ح بانه ممكن او موجود الى غير ذلك من الاعتبارات
واذا اخذ من حيث انه ماهية يجوز ان يحكم عليه بشيء
من ذلك فان قيل اهو ممكن او لا يقال لممكن فلو
قيل فله امكان واذا لوحظ ذلك الامكان فله امكان
ثالث وهكذا ويلزم التسلسل قلنا هذا تسلسل في الاعتبارات
وجاز التسلسل في الاعتبارات بمعنى انه لا يتسلسل بل ينقطع
بانقطاع الاعتبار اذ لا يقدر الذهن على اعتبارها

الامكانات الغير المتناهية فينقطع البتة لا انه يذهب
الى غير نهاية تامل وبعد الفراغ عن بيان ان الوجوب
والامكان من الاعتبارات العقلية دون الموجودات
الخارجية فقال واما القدم وهو كون الوجود غير مسبوق
بالعدم والحدوث وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم فلانهما
لو وجدا اي القدم والحدوث في الخارج لقدم القدم والا
لحدث القدم فيكون مسبوقا بالعدم وهو باطل لانه يلزم
منه خلو الواجب عن القدم وهو محال وحدث الحدوث
وذلك لانه لولا ذلك لقدم الحدوث ويلزم منه قدم
الحادث لان الصفة اذا كانت قديمة يكون الموصوف
بها قديما والا يلزم وجود الصفة بدون الموصوف واذا
كان القدم قديما فللقدم قدم ننقل الكلام اليه بانه لو كان
موجودا في الخارج لكان قديما لما مر فله قدم ثالث
وهكذا الكلام في الحدوث ولزم التسلسل في القدمات و
الحدوثات المترتبة لان كل لاحق قديب على السابق و
التسلسل في الامور المترتبة سواء كان في جانب العلة او المعلول
باطل كما سيجيء ان شاء الله وفيه ما مر في الوجوب والامكان
المبحث الثاني من الفصل الرابع في احكام الوجوب لذاته
وهي اربعة الحكم الاول انه الوجوب لذاته ينافي الوجوب
لغيره اي لا يكون الواجب لذاته واجبا لغيره والا اي
وان لم يكن الوجوب الذاتي منافيا للوجوب لغيره
جاز ان يكون الواجب لذاته واجبا لغيره واذا كان
كذلك ارتفع بارتفاعه اي ارتفع الواجب بارتفاع الغير
اذ المعلول يرتفع بارتفاع علته فلا يكون الواجب لذاته
لارتفاعه بارتفاع الغير واجبا لذاته هف قيل الملازمة

القدم م

الامكان

ممنوعة وانما يرتفع ان لو لم يكن له علة اخرى هي ذاته
الواجب واجيب عنه بان الواجب لذاته لو كان واجبا
بالغير فلا يخلو من ان يكون للغير مدخل فيه اولا فان كان
الثاني فلا يكون واجبا بالغير وهو المطلوب وان كان الاول
فلا شك انه يرتفع بارتفاعه ويلزم المحذور الحكم الثاني انه
اي الوجوب لذاته ينافي التركيب اذ الواجب لذاته لا يكون
مركبا لا في الخارج ولا في الذهن والا لكان محتاجا لاحتياجه
اي المركب في نفس الامر الى الاجزاء المغايرة كل واحد منها المركب
سواء كانت الاجزاء متمايزة في الخارج او الذهن وكل محتاج
الى الغير ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا هف الحكم
الثالث انه اي الوجوب الذاتي لو قدر وفرض كونه ثبوتيا
موجودا لما زاد على الذات اي ذات الواجب والا اي و
ان كان زايدا على الذات على تقدير كونه ثبوتيا لاحتاج
الوجوب اليه الى الواجب لانه ح ~~لاحتياجه الى معروضه~~
بكون عارضا له والعارض محتاج الى معروضه وامكن الوجوب
ح لاحتياجه الى معروضه فامكن الواجب لانه انما يجب
بالوجوب الذي هو ممكن على ذلك التقدير لما عرفت في
المبحث الاول ومنهم من قال بان الوجوب ثبوتي واستدل
على زيادته بانه نسبة متاخرة عن المنتسبين فلا يكون
نفس احدهما ولا جزئه فيزيد ورد المص رحمه الله ذلك
بقوله وما قيل انه اي الوجوب نسبة بينه بين الواجب
وبين الوجود فيتاخر عنهما لتاخر النسبة عن المنتسبين
فيزيد الوجوب على الواجب ينافي الفرض المذكور وهو
كونه ثبوتيا موجودا لان النسبة من الاعتبارات العقلية
الغير الموجودة في الخارج الحكم الرابع انه اي الوجوب

ع

اي ش

بلغ

الذاتي

الذاتي لا يكون مشتركا بين اثنين اي لا يكون الواجب
لذاته متعددا وسنذكره اي سنذكر ان شاء الله في كتاب
الالهيات في اثبات وحدانية الواجب لذاته تعالى ان
الوجوب الذاتي لا يكون مشتركا اذا علمت ذلك فالواجب
تعالى وتقدس اذا اتصف بصفات ثبوتية زائدة عليه
كما هو راي المتكلمين فالوجوب الذاتي للذات اي لذات
الواجب تعالى وحده لا يشارك فيه غيره سواء كان
صفة له اولا والصفات الوجودية الثابتة له تعالى على
رايهم واجبة به بالوجوب الذاتي لان ذاته تعالى
كافية في جميع ما له من الصفات مستغنية عما سواه
ولما فرغ عن احكام الوجوب شرع في احكام الامكان
فقال الثالث اي من مباحث الفصل الرابع في احكام
الامكان وهي اربعة الحكم الاول انه اي الامكان محوج
الى السبب لا غيره وذلك لان الممكن لما استوى اليه
طرفاه اي طرف وجوده وطرف عدمه امتنع وجوده اي
امتنع وقوع طرف وجوده الا لمرجح يرجحه على طرف العدم
والعلم به اي بامتناع وقوع احد طرفي الممكن الا لمرجح بديهي
اولي لان كل من تصور الممكن بانه الذي استوى بالنسبة
اليه طرفا وجوده وعدمه وتصور الحاجة علم جزما
ان الممكن محتاج في حصول احد طرفيه الى مرجح وهذا
العلم حاصل لمن لم يمارس العلوم ولم يعلم كيفية الاكتساب
ولما اعترض عليه بانه لو كان ذلك بديهيا لكان مثل
سائر البديهيات لكن وجد تفاوت بينه وبين سائر
البديهيات اشار المص رحمه الله الى الجواب عنه بقوله
والفرق بينه اي بين قولنا الممكن محتاج وبين قولنا

الواحد نصف الاثنين ونحو مثل الشئ اما موجود او معدوم
لو سلم ان هناك فرقا فانما هو للالف والاستيناس بهذه
لكثرة ورودها دون الاول ولعدم تصور الطرفين على
ما هو مناط الحكم فان من علم تساوى كفتى الميزان وقيل
له ترجح احديهما من دون مرجح جزم ببطلانه ولا فرق
بينه وبين قولنا الممكن محتاج اذا تصور الممكن من
حيث هو ممكن ولما كان للمنكرين لكون الممكن محتاجا
الى السبب لامكانه شبه اراد المصنف ان يذكرها ويجيب
عنها فاشار الى الشبهة الاولى لهم بقوله قيل الحاجة ليست
ثبوتية موجودة فى الخارج فلعدم وجودها لا يكون
الممكن موصوفا بها فلا يكون محتاجا الى سبب فلا يكون
الامكان محوجا الى السبب وذكر على عدمية الحاجة
دليلين الاول ما اشار اليه بقوله والا اى ان كان الحاجة
ثبوتية موجودة فى الخارج لكانت اى الحاجة ممكنة لانها
صفة الممكن وصفة الممكن اولى بان يكون ممكنة لاحتياجها
الى الموصوف بها الذى هو ممكن ايضا فيكون الحاجة
لاحتياجها الى موصوفها الذى هو غيرها ممكنة وكل ممكن
محتاج على ما اعترف به فيكون لها للحاجة حاجة اخرى
قائمة بالاولى فننقل الكلام اليها بانها لو كانت ثبوتية
موجودة كانت ممكنة لما مر فلها حاجة ثالثة وهكذا
ويتسلسل والثانى ما اشار اليه بقوله ولكانت اى الحاجة
لو كانت ثبوتية موجودة فى الخارج لكانت متقدمة على
موصوفها المنسوبة هى اى الحاجة اليه الى موصوفها
الذى هو الممكن وانما قيل بتقدم الحاجة على تقدير كونها
موجودة ثابتة على موصوفها لتقدمها اى الحاجة على

ع

شبهة

التاثير

التاثير المتقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن الموصوف
بالحاجة وذلك لان تاثير شئ فى شئ انما يكون لاحتياج
الثانى الى الاول فيكون الحاجة متقدمة على التاثير والتاثير
مقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن اذ الاثر انما يحصل
بعد التاثير فالحاجة متقدمة على وجود الاثر بمرتبتين
فيلزم تقدم الصفة التى هى الحاجة على الموصوف الذى هو
الممكن وهو اى تقدم الصفة على موصوفها محال واللازم
يلزم اما تقوم الصفة بنفسها او قيامها بغير موصوفها
وكلاهما باطل والى الشبهة الثانية اشار بقوله ولا المؤثرية
وهو عطف على قول الحاجة ليست ثبوتية اى ليست
المؤثرية ثبوتية موجودة فى الخارج كالحاجة فلا ينصف
شئ بالمؤثرية لعدمها فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر
وانما قال المؤثرية ليست ثبوتية موجودة لانها اى المؤثرية
لو وجدت فى الخارج لامكنت لوجهين الاول ما اشار اليه
بقوله لانها اى المؤثرية صفة المؤثر وكل صفة فهى محتاجة
الى موصوفها الذى هو غيرها والمحتاج الى الغير ممكن
والثانى ما اشار اليه بقوله ونسبة اى لان المؤثرية
نسبة بينه بين المؤثر وبين الاثر فيكون محتاجا الى
المنتسبين والمحتاج الى الغير ممكن واذا ثبت امكان
المؤثرية فيستدعى امكانها مؤثرا يؤثر فيها لان كل ممكن
محتاج الى المؤثر كما مر مرارا ويكون له للمؤثر مؤثرية
اخرى فننقل الكلام الى المؤثرية الاخرى بانها لو كانت ثبوتية
موجودة لكانت ممكنة لما مر فاحتاجت الى مؤثر له
مؤثرية ثالثة وهكذا ويتسلسل الشبهة الثالثة هى ان الامكان
ليس علة للحاجة الى المؤثر اذ لو كان علة لها لجاز تاثير

شيء في شيء في الجملة لكن التالي باطل اشار اليه بقوله وايضا
التاثير اي تاثير الموثر في الممكن اما ان يكون حال الوجود الاثر او
حال العدم وكلاهما محال اما الاول فلان التاثير حال الوجود
تحصيل للحاصل وايجاد للموجود وهو ظاهر البطلان واما
الثاني فاشار اليه بقوله وحال العدم اي تاثير الموثر في الممكن
حال العدم باطل ايضا لانه جمع بين النقيضين اي الوجود
والعدم لانه اذا اثر الموثر في الممكن ويوجد في حال عدمه
يلزم اجتماع الوجود والعدم وهو محال واشار الى الشبهة
الرابعة لهم بقوله وايضا لو احتاج اي الامكان ليس علة
للحاجة لانه لو كان الامكان محوجا فلو احتاج الوجود
اي وجود الممكن لامكانه الى مرجح يرجحه على العدم
لاحتاج العدم اي عدم الممكن ايضا لامكانه الى مرجح يرجحه
على الجانب الاخر لكن العدم نفي محض وعدم صرف فلا
يكون العدم لكونه نفيا محضا اثر الموثر فثبت ان الامكان
ليس علة للحاجة ولما ذكر شبههم اشار الى الجواب عنها بقوله
واجيب عن الثلث الاول اي الاستدلال بعدمية الحاجة
والموثرية وعدم تاثير شيء في اخر بانه لا يلزم من عدمية
الحاجة والموثرية اي من كونهما امرين غير موجودين
في الخارج ان لا يكون الشيء معدوما اي موصوفا بالعدم
وهذا جواب عن الشبهتين الاوليين من الثلث الاول
واما الجواب عن الثالث منها فهو ان نقال ما يراده
بقولهم التاثير اما حال الوجود او حال العدم وكلاهما باطل
ان كان المراد ان تاثير الموثر في الممكن بشرط وجوده او
او بشرط عدمه فيمنع الحصر بل التاثير فيه من حيث هو من
غير اعتبار شرط وان كان المراد ان التاثير في زمان

الوجود

الوجود او في زمان العدم فيختار ان التاثير في زمانه
الوجود هذا الوجود وهو المعني بقوله والمراد من التاثير
اي تاثير الموثر في الممكن ان وجود الموثر يستتبع وجود
الاثر لا ان الموثر يوثر في الممكن حال وجوده ويعطيه
وجودا آخر ليكون تحصيلا للحاصل ولما اجاب عنها دون
تفصيلا اشار الى جواب واحد شامل للكل فقال وايضا العلم
بان شيئا ما يوثر في شيء او شيئا ما يحتاج الى شيء اخر امر
بديهي لا يقبل التشكيك فالشبه المصادمة له غير مقبولة ماء
لان يعارض الضروري ضروري البطلان وعن الرابع
اي اجيب عنه ليلهم الرابع بان العدم اي عدم الممكن
ان لم يتصف بالرجحان على الطرف المقابل له فلا اشكال
لان الملازمة المذكورة وهي انه لو احتاج الوجود لامكانه
الى مرجح لاحتاج العدم ايضا الى يكون ممنوعة وانما يلزم
ان لو كان العدم صالحا لان يتصف بالرجحان
كالوجود وذلك لان احتياج الممكن الى الموثر انما هو
لترجح احد طرفيه على الاخر والعدم لا يصلح لذلك لعدم
اتصافه بالرجحان وفي بعض النسخ ان لم يتصف بالامكان
وهو اظهر لان المحوج هو الامكان فما لم يتصف به لا
يحتاج الى موثر ولكن فيه تامل وان وصف العدم به
بالرجحان او الامكان جاز كون العدم اثرا لانه ح لا يكون
نفيا محضا ويكون الموثر فيه في العدم على ما سبق قبيل
ذلك من التفسير اي تفسير الموثر عدم علة الوجود
لانه فسر الموثر بانه المستتبع للاثر فان كان الاثر
وجود الممكن يكون وجود الموثر مستتبعا لوجوده
وان كان الاثر عدمه يكون عدم علة الوجود مستتبعا

لانا نصاف فانه الوجود والعدم بالامكان
بمعنى ان الماهية بالقياس اليهما
بعرضها امكان اي لا امتنع
انهما تعرضها مانحها في الخارج اليهما
فعلى هذا التقدير عدم اتصاف
العدم بالامكان مع
اتصاف الموجود به
ليس بمعقول

لعدمه والحاصل ان عدم المعلول مستند الى عدم علة وجوده كما ان وجوده مستندا الى علة وجوده لا يقال لو جاز استناد الموجودات الممكنة اليه فينسد باب اثبات الصانع لان البديهة شاهدة بالفرق وان الوجود لا يمكن ان يستند الى العدم ولصعوبة هذا الاشكال الرابع قيل علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده لا دخل للامكان فيها او الامكان يعتبر معه مع الحدوث بالشرطية او الشطرية ليكون للحدوث دخل في العلية وانما التزموا ذلك ليختص الاحتياج بالوجود وذلك لان الحدوث هو كون الوجود مسبوقا بالعدم والظاهر ان الحدوث عبارة عن طرو امر بعد ما لم يكن وذلك حاصل في العدم الطاري على وجود الممكن وليس الامر كذلك اي كما ظن من جواز كون الحدوث علة للحاجة او له دخل فيها وذلك لانه الحدوث صفة الوجود اذ الحدوث لما كان عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم يكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير لان وجود الممكن انما يحصل بعد تاثير المؤثر فيه فيكون الوجود متاخرا عن التاثير المتاخر عن الحاجة الى المؤثر فيكون الحدوث متاخرا عن الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة لها للحاجة ولا جزءا منها من العلة ولا شرطا للتاثير علتها لان علة الحاجة وكذا جزؤها وشرطها يتقدم عليها فلا يصلح الحدوث المتاخر عنها لشيء من ذلك لا يقال الامكان لا يصلح لان يكون علة للحاجة بعين ما ذكر في الحدوث وذلك لان الامكان كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتاخر عنها لانا نقول الامكان متاخر عن نفس الماهية ومفهوم الوجود ولا يكون متاخرا

عن

ان يكون العدم علة جاز م

وهو ظاهر م

عن كون الماهية موجودة ولذا يوصف الماهية في وجودها بالامكان قبل اتصاف الماهية بالوجود بخلاف الحدوث فانه متاخر عنه اذ لا يوصف الماهية ولا وجودها بالحدوث الا حال كونها موجودة هذا واعلم ان الممكن بحسب ما يخرج من قسمة الماهية الى الممكن والممتنع والواجب هو ما لا يكون ذاته مقتضية لوجوده اقتضاء تاما ولا لعدمه كذلك لانه قد يقال في القسمة ان الماهية اما ان تقتضي وجودها اقتضاء تاما بحيث يستحيل انفكاكه عنها او تقتضي عدمها بحيث يستحيل انفكاك العدم عنها او لا يكون كذلك اي لا تقتضي الوجود اقتضاء تاما ولا العدم كذلك والاول الواجب والثاني الممتنع والثالث الممكن ولا يلزم من هذه القسمة تساوي طرفي الممكن لذاته لزوما بينا لا يحتاج الى بيان بل يحتاج اليه فاشار المص ذلك بقوله الثاني اي الحكم الثاني من احكام الامكان انه لا يكون احد طرفيه طرفي الممكن من الوجود والعدم اولى به بالممكن لذاته اي اولوية ناشئة من ذات الممكن لانه ح اي حين اولوية احد طرفيه ان امكن طريان الطرف الآخر الذي ليس باولى بالممكن وفرض وقوعه فاما ان يطرء ذلك الطرف الآخر الذي ليس باولى لسبب يقتضي ذلك السبب طريان ذلك الطرف الآخر فيفتقر الاولوية اي اولوية الطرف الاول الى عدمه اي عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب طريان الطرف الآخر كان الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب سببا واذا كان الاولوية مفتقرة الى عدم سبب الطرف الآخر لم يكن الاولوية لذاته وقد فرض كذلك هف

هذا كالا نه جواب سوال تقريره ان قولنا الممكن يقال لما لا تقتضي ... فيحتاج الى الاستدلال ... الممكن ليس ... ان الممكن لا ... لذاته فاجيب ... بحسب ... ص

اولا لسبب عطف على قوله لسبب اى فاما ان يطرء الطرف
الآخر لسبب وعلم حاله اولا لسبب فيلزم ترجيح المرجوح
الذى ليس اولى بلا مرجح وسبب مرجح وهو محال اظهر
استحالة من ترجيح احد المتساويين على الآخر كما لا يخفى وان
لم يمكن عطف على قوله ان امكن اى ان امكن طريان
الطرف الآخر فالحال على ما عرفت وان لم يمكن طريان الطرف
الآخر الذى ليس اولى بالممكن كان الطرف الذى فرض اولى
واجبا اذ الواجب ما لا يمكن مقابله هف اذا عرفت
ما سرد لك عرفت فساد ما قيل ان العدم اولى بالممكنات
السيالة كالحركة والصوت والزمان وعوارضها اذ لولا
ان العدم اولى بها لجاز بقاؤها وذلك لان اصل الوجود
غير البقاء فيجوز تساوى نسبتها الى اصل الوجود والعدم
وان كانت ماهيتها مقتضية للتقضى والتصرم والتجدد فـ
لذلك يستحيل بقاؤها وما قيل العدم بالممكنات كلها اولى
لانه يكفى فى عدمها انتفاء جزء من علة وجودها ولا يتحقق
الوجود الا بتحقق جميع اجزاء العلة فالعدم اسهل
وقوعا فهو اولى وذلك لان سهولة العدم بالنظر
الى الغير لا يقتضى اولويته بالنظر الى ذاته وما قيل
اذا وجد المؤثر وعدم الشرط فالوجود اولى بالممكن
وان عدم المؤثر ووجد الشرط فالعدم اولى به وما قيل
اذا وجد العلة فالوجود اولى به وان لم توجد فالعدم
وذلك لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات
الممكن والنزاع انما هو فى انه هل يجوز ان يكون احد
طرفى الممكن اولى به لذاته الثالث من احكام الامكان
الممكن ما لم يتعين ولم يجب صدوره عن مؤثره التام

لم يوجد

لم يوجد يعنى يجب وجود الممكن عند علته التامة فيوجد
وذلك لان عند وجود العلة التامة لوجود الممكن اما
ان يمتنع عدمه امتناعا بالغير اولا فان كان الاول فهو
المطلوب اذ معنى وجوب وجوده بالغير انه عند ذلك الغير
يمتنع عدمه وتعين وجوده وان كان الثانى فيجوز عدمه
كما يجوز وجوده فاما ان يحتاج الوجود الى مرجح اولا
فان كان الثانى يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال وان كان
الاول فلا يكون ما فرض علة تامة علة تامة هف فثبت
انه تعين ووجب وجود الممكن عند وجود العلة التامة
وذلك التعين الحاصل له بسبب العلة يسمى الوجوب السابق
للذات على وجوده لانه وجب اولا عن علته ثم يوجد
واذا وجد الممكن فحال وجوده واخذه معه لا يقبل العدم
والا يلزم اجتماع الوجود والعدم فى حالة واحدة وهو محال
وهو اى الوجوب الذى عرض للممكن حال وجوده هو
الوجوب اللاحق به بشرط وجوده فعلم ان لكل ممكن
موجود وجوبين بالغير كما ان لكل ممكن معدوم امتناعين بالغير فالوجوبان
الحاصلان بحسب
الغير انما عرضا للممكن لا من ذاته بل الاول له بواسطة
وجود علته التامة والثانى بواسطة وجوده وذلك لا
ينافى امكانه بحسب ذاته اعلم انه قال بعض ان الممكن
انما يحتاج الى المؤثر فى خروجه من العدم الى الوجود
اى الحدوث لان ماهيته غير كافية بذلك وبعد ذلك زالت
حاجته وتمسك ببقاء البناء مع فناء البناء المؤثر فيه
وقال علة الحاجة هى الحدوث وقد عرفت فيما مر حال
علته واراد المص ههنا ان يبين ان الممكن كما احتاج
الى المؤثر فى زمان حدوث وجوده كذلك يحتاج اليه فى

بقائه واستمراره فقال الرابع اى من احكام الامكان انا نقول
الممكن يستصحب الاحتياج الى المؤثر حالة البقاء وفى قوله
يستصحب ايماء الى انه محتاج ما دام ممكنا فيحتاج دائما وذلك
لبقاء الامكان الموجب له للاحتياج لما عرفت من ان
علة الحاجة هو الامكان واذا كان الموجب للاحتياج
باقيا يكون الاحتياج باقيا فيحتاج الممكن فى حال البقاء
ايضا وانما قلنا ان الامكان الموجب للاحتياج الى المؤثر باق
فان الامكان للممكن ضرورى واجب الثبوت له لذاته
غير جائز الانفكاك عنه واستدل على كون الامكان واجب
الثبوت للممكن لذاته كالوجوب والامتناع للواجب و
الممتنع بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله والا اى ان لم
يكن الامكان ضرورى الثبوت للممكن بل يجوز انفكاكه
عنه لجاز ان ينقلب الممكن واجبا او ممتنعا لانه اذا زال عنه
الامكان فلا بد ان يتصف بالوجوب او الامتناع للانحصار
فى الثلث والثانى ما اشار اليه بقوله ولاحتاج الممكن فى
امكانه الى سبب لان الامكان لما لم يكن واجب الثبوت
للممكن وجاز زواله عنه لاحتاج فى اتصافه الى سبب يوجب
حصوله له فمع قطع النظر عن ذلك السبب يكون فى نفسه
اما واجبا او ممتنعا ويلزم الانقلاب المذكور وقيل لما
كان الممكن فى اتصافه بالامكان محتاجا الى سبب وتاثير
السبب فى الشىء مسبوق بامكانه اذ المؤثر انما يؤثر
فى الممكن دون احد قسيميه فيلزم سبق الامكان على
نفسه او التسلسل هذا واما قصة البناء والبناء فبناؤها على
التوهم وذلك لان البناء ليس علة موجدة للبناء حقيقة
بل هو بواسطة حركة يده علة لحركات الالات وتلك الحركات

علة

علة معدة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك
الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة
الى حركة البناء فلا يضر زواله مع بقاء البناء والله اعلم قيل
اشارة الى دليل من انكر تاثير المؤثر فى الممكن حالة البقاء وتعريفه
ان يقال تاثير المؤثر فى شىء يقتضى اثرا لا محالة فتاثيره
فى تلك الحالة اما فى امر حاصل هو الوجود الحاصل اولا وهو
محال لان تحصيل الحاصل باطل محال بديهة او يكون تاثيره
فى امر متجدد لم يكن حاصلا فالحاجة له للمتجدد دون
الباقى وقد فرض ان الباقى محتاج متاثر هف ثم اشار
الى الجواب بقوله قلنا المعنى بالتاثير اى بتاثير المؤثر فى الباقى
دوام الاثر بدوام مؤثره يعنى كما ان وجود الممكن اولا
وحال حدوثه من المؤثر يكون دوام ذلك الوجود و
حصوله فى الزمان الثانى وما بعده ايضا من المؤثر فلا
يلزم تحصيل الحاصل ولا التاثير فى متجدد هو وجود آخر
فان سمى الدوام امرا متجددا لانه لم يكن فى اول زمان الوجود
يكون النزاع لفظيا لانا نقول التاثير فى دوام الوجود الحاصل
اولا لا فى امر متجدد هو وجود آخر ابتدائى وانتم تقولون
لا تاثير فى الوجود الحاصل اولا بل فى متجدد هو دوامه
فالمعنى واحد والاختلاف فى ان المراد بالمتجدد ماذا
المبحث الرابع من مباحث الفصل الرابع فى القدم قيل لم
يفسر المصنف القدم لانه يفسر الحدوث بعد هنا ويعلم منه
تفسير القدم ويمكن ان يقال لما قسم الموجود فى اول
الكتاب الى ما لا اول لوجوده وهو القديم والى ما له
اول وهو الحادث علم منه تفسير القدم فتركه هنا
واما تفسيره الحدوث فيما بعد فلانه يقال بمعنيين

فاراد بيانهما وهو اي القدم ينافي تاثير المختار اي لا يجوز ان
يكون القديم اثرا للفاعل المختار ان يفعل بقصده و
اختياره فيكون تاثير المختار بعد قصده المقارن لعدم الاثر
اذ لو كان الاثر موجودا كان قصده له محالا فان القصد
الى ايجاد الموجود محال بديهة ولما بين ان القديم لا
يستند الى الفاعل المختار والعالم مستند اليه تعالى بالاتفاق
من المتكلمين والحكماء مع ان الحكماء قائلون بقدم كليات
العناصر والافلاك قال والحكماء انما اسندوا العالم مع
اعتقاد قدمه اي قدم بعض العالم الى الصانع الفاعل لعدم
لاعتقادهم اي الحكماء انه اي الصانع موجب بالذات
لا فاعل بالاختيار تعالى عن ذلك علوا كبيرا قيل الكل متفقون
على جواز استناد القديم الى الفاعل الموجب وعدم جواز
استناده الى الفاعل المختار حتى لو اتفقوا على ان الفاعل
موجب جوزوا استناد القديم اليه ولو اتفقوا على
انه مختار لم يجوزوا قدم العالم قيل هذا مشعر بان
الحدوث متفرع على كونه مختارا وليس كذلك لانهم
بعد ما اثبتوا حدوث العالم بدليله بنوا على ذلك ان موجد
العالم يجب ان يكون مختارا اذ لو كان موجبا لكان
العالم قديما وهو باطل هذا وقد قال الامام رحمه الله
لا يجوز استناد القديم الى الموجب ايضا لان تاثيره فيه
اما في حال بقائه وفيه ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل وهو
محال او في حال حدوثه وعدمه فيكون الاثر حادثا لا قديما
وقد فرض انه قديم هف وعرفت ما فيه في البحث السابق عليه
وقال الآمدي رحمه الله يجوز استناد القديم الى الفاعل
المختار لان سبق الايجاد بحسب القصد والاختيار سبق

بالذات

بالذات لا بالزمان ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه اي القدم
عما سوى ذات الله تعالى وصفاته العلى والمعتزلة من المتكلمين
وان انكروا قدم الصفات ظاهرا فانهم بالغوا في انه لا قديم
سوى ذات الله تعالى لكنهم قالوا به بقدم الصفات في المعنى
لانهم اي لان مثبتي الاحوال من المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة
لا اول لها وما لا اول له وهو ثابت قديم وهي اي الاحوال
الخمسة هي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية و
الالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة اثبتها ابو هاشم
من المعتزلة قائلا بكونها علة للاربع اي للاحوال الاربع
الاول وبكونها مميزة للذات اي لذاته تعالى فانه قال
ذاته تعالى مشاركة للذوات في الذاتية ومتميزة منها
بالالوهية الخامس من مباحث الفصل الرابع في الحدوث
وهو اي الحدوث يقال بمعنيين احدهما كون الوجود
مسبوقا بالعدم اي يكون زمان عدم الحادث سابقا على
زمان وجوده ويسمى ذلك حدوثا زمانيا والثاني ما اشار
اليه بقوله وقد يعبر عنه اي عن الحدوث بالحاجة في
الوجود الى الغير اي الحادث ما يكون وجوده موقوفا
على غيره وهو اعم من الاول لان المعلول الاول ان ثبت
وجوده حادث عند الاوائل بالمعنى الثاني دون الاول
ويسمى الحدوث بمعنى الاحتياج الى الغير حدوثا ذاتيا والقدم
ما يقابل الحادث فهو ايضا زماني وذاتي والثاني مختص
بالواجب تعالى وتقدس قيل معنى الحدوث هو مسبوقية
وجود الشيء فلا يتصور الا باعتبار امر سابق على الحادث
فان اعتبر سبق العدم كان الحدوث زمانيا وان اعتبر
سبق العلة كان الحدوث ذاتيا شاملا لجميع الممكنات

اذ جميعها مسبوق بالعلة قال الحكماء الحدوث بالمعنى
الاول اى الزمانى وهو ان يكون عدم الحادث سابقا
على وجوده يستدعى ويقتضى تقدم مادة اى محل وهو
اما موضوع ان كان الحادث عرضا واما هيولى ان
كان صورة واما جسم يتعلق به الحادث ان كان
نفسا ويستدعى ذلك الحدوث ايضا تقدم مدة اى زمان
اما الاول اى استدعاء الحدوث الزمانى لتقدم المادة
فلان امكان المحدث موجود لما مر من ان الامكان امر
موجود قبله اى وجود الامكان قبل وجود المحدث
لانه لو لم يكن كذلك لزم الانقلاب واذا كان امكان المحدث
موجودا قبله ولا شك انه ليس مما يقوم بنفسه فيكون
له اى للامكان محل يقوم الامكان به وذلك المحل غير المحدث
لان المحدث لا يوجد قبل وجوده فكيف يكون محلا
للامكان الموجود قبله ولا يجوز ان يكون ذلك امرا مباينا
للمحدث غير مقارن له اذ لا يجوز قيام صفة الشيء بما
يباينه فلا بد ان يكون امرا متصلا بالمحدث يقوم به
امكانه وهو اى المحل الذى يقوم به امكان المحدث هو
المادة اى مادة المحدث فثبت ان المحدث الزمانى لا بد له
من مادة واما الثانى اى احتياج الحادث الزمانى الى
المدة اى الزمان فلان عدمه اى عدم الحادث الزمانى
قبل وجوده لان معنى الحدوث الزمانى ان يكون عدمه
قبل وجوده بالزمان وهذه القبلية الثابتة لعدم الحادث
ليست بالعلية لان عدم الشيء لا يكون علة لوجوده وهو
ظاهر والذات اى ليست تلك القبلية بالذات لان
التقدم الذاتى يجوز فيه اجتماع المتقدم والمتاخر كتقدم الواحد

على الاثنين والعدم لا يجتمع مع الوجود والشرف اى ليست
القبلية بالشرف كتقدم المعلم على المتعلم اذ العدم لا يكون له
شرف بالنسبة الى الوجود والمكان اى ليست هذه القبلية
بالمكان كتقدم الامام على الماموم وهو ظاهر فهى اى هذه
القبلية اى قبلية عدم الحادث على وجوده تكون بالزمان
لانحصار القبلية استقراء فى هذه الخمسة ولما بطل الاربع
ثبت الخامس فثبت ان للحادث الزمانى زمانا وهو المطلوب
واجيب عن الاول اى عن الاستدلال بوجود الامكان
على وجود المادة بان الامكان امر عدمى اعتبارى فلا يحتاج
الى محل موجود يقوم به وقد يقال المراد بالامكان الذى
يستدل به على وجود المادة هو الامكان الاستعدادى وهو
غير الامكان الذاتى لان الامكان الذاتى امر اعتبارى يعقل
عند انتساب الماهية الممكنة الى وجودها وهو لازم لها فاء
بها يستحيل انفكاكه عنها لا تفاوت فيه اصلا بالقوة والضعف
والقرب والبعد واما الامكان الاستعدادى فهو امر موجود
من مقولة الكيف قائم بمحل الشيء غير لازم له ويتفاوت بالقرب
والبعد والقوة والضعف مثلا الاستعداد القائم بالنطفة
اذا نسب اليها يسمى استعدادها للانسانية واذا نسب الى
الانسانية يسمى امكانها فى النطفة ولا شك انه كيفية مخصوصة
موجودة فى النطفة ثم يزول ويوجد كيفية اخرى مخصوصة
فى العلقة الى غير ذلك وعن الثانى اى اجيب عن الثانى
وهو الاستدلال بقبلية عدم الحادث على وجوده بوجود
الزمان بان القبلية غير منحصرة فيما ذكرتم بل قد تكون
بغير ذلك الذى ذكرتم كقبلية اليوم على الغد فانها ليست
بالعلية والذات والشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان

على الاثنين

بلغ

ايضا والا لكان للزمان زمان فلا يتم الاستدلال على وجود
الزمان وقد يقال الحصر الاستقرائي في الخمس ظاهر وقبلية
اليوم على الغد قبلية بالرتبة العائدة الى التقدم المكاني كتقدم
الامام على الماموم وذلك لانه اذا ابتدى من جانب الماضي
يكون اليوم متقدما على الغد رتبة وقيل الحق ان ذلك
التقدم زماني ايضا لان التقدم الزماني تقدم لا يجتمع
فيه المتقدم والمتاخر وذلك يعرض لاجزاء الزمان بالذات
لا بزمان آخر لان حقيقته متجددة متصرمة متقدم
بعضها على بعض ولغير الزمان بواسطة الزمان ٥
الفصل الخامس من الباب الاول في الوحدة والكثرة ٥
وفيه مباحث ثلثة المبحث الاول في حقيقتهما قيل ٥
تصورهما بديهي وانما عرف تعريفا لفظيا للتنبيه ٥
على ان الواحد والكثير على اي شيء يطلق فقال الوحدة
كون الشيء بحيث لا ينقسم اصلا بوجه من الوجوه ٥
والمتصف به هو الواحد الحقيقي او ينقسم بوجه ولكن
لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كزيد المنقسم الى
اليد والرجل وغيرها ولا يخفى ان الكثرة المجتمعة من
الامور المختلفة الحقائق كانسان وفرس وحمار ٥
داخلة في حد الوحدة وخارجة عن حد الكثرة قيل ٥
فالاولى ان يقال الوحدة كون الشيء بحيث لا ينقسم
والكثرة كونه بحيث ينقسم ولما عرف الوحدة قال والكثرة
ما يقابلها اي امر يقابل الوحدة فهي كون الشيء بحيث
ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كفردين او افراد من
نوع واحد وقد عرفت ان اسقاط القيد اولى ولما كان ٥
الوحدة مساوقة للوجود بمعنى موجود له وحدة وكل واحد

له

بلغ

له وجود في الجملة فتوهم بعض ان الوحدة هي الوجود ٥
فاشار الى بطلان ذلك بقوله ثم الوحدة مغايرة للوجود
والماهية ايضا اما مغايرتها للوجود فلانها لو كانت
عين الوجود لكان كل ما يوصف بالوجود من حيث
هو موصوف به يوصف بالوحدة وليس كذلك واما مغايرتها
للماهية فلان الكثير من حيث هو كثير موصوف بانه ماهية
ولا يوصف من هذه الحيثية واشار الى ذلك بقوله فان
بالوحدة م
الكثير من حيث هو كثير اي من حيث اتصافه بالكثرة يعني
من حيث تفصيله موجود وانسان اي ماهية ولا شك
ان المتصف بالكثرة من حيث هو متصف بالكثرة ليس
بواحد وكذلك الكثير من حيث هو كثير ماهية وليس بواحد
من هذه الحيثية فثبت التغاير بينها وبين الوجود والماهية
وكذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية لان الواحد من
حيث هو واحد موجود وانسان اي ماهية وليس من
هذه الحيثية بكثير فهي تغاير الوجود والماهية وثابتة
عطف على قوله مغايرة اي الوحدة ثابتة في الخارج
لوجهين الاول ما اشار اليه بقوله لانها جزء من الواحد الموجود في الخارج م
وجزء الموجود موجود وفيه ما قد عرفته في التعين
والثاني ما اشار اليه بقوله ولانها اي الوحدة ثابتة في
الخارج لانها لو كانت عدما وظاهر انها ليست عدما مطلقا
ولا عدما لشيء غير مقابل لها فلو كانت الوحدة عدما
لكانت عدم الكثرة التي تقابلها والكثرة مجموع الوحدات
العدمية على ذلك التقدير فيكون النقيضان اي الوحدة
والكثرة عدميين وهو محال لاستلزامه ارتفاع النقيضين
فالوحدة وجودية لانه لما ثبت انها ليست عدما فيكون
وجودية لا محالة والكثرة مجموع الوحدات الوجودية ٥

فيكون الكثرة وجودية ايضا لان المركب من الامور الموجودة
وجودية وقد تقرر الدليل الثاني هكذا الوحدة لو كانت عدما
لكانت عدم الكثرة التي تقابلها فلا تخلو من ان يكون الكثرة
التي وجودية او عدمية فان كان الاول والوحدة جزء
الكثرة التي هي وجودية فيكون الوحدة وجودية على تقدير
عدميتها هف مع انه المطلوب وان كان الثاني فالوحدة
عدم الكثرة التي هي عدم وعدم العدم وجود فالوحدة هه
وجودية وعورض ذلك الدليل الدال على وجودية الوحدة
بان الوحدة لم تكن وجودية اذ لو كانت يلزم التسلسل
وهو محال وذلك لان الوحدات لو وجدت في الخارج لكانت
متشاركة في كونها وحدات اي كل وحدة مشاركة للاخرى
في كونها وحدة فكانت الوحدات متشاركة في مطلق الوحدة
ومتميزة بخصوصيات اي تتميز كل وحدة عن غيرها بخصوصيته
التي بها تمتاز عنه ولتلك الخصوصية وحدة ايضا فيكون
لها الوحدات وحدات اخر ننقل الكلام اليها ويلزم التسلسل
قال الملخص رحمه الله بعد تقرير دليل الفريقين والحق ان الوحدة
والكثرة من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج
فيجوز ح ان يكون النقيضان عدميين لان نقيض ما يكون
عدما الموجود خارجي يكون موجودا لا نقيض الاعتبارات
العقلية كما مر في بحث الامكان وحاصله ان ارتفاع النقيضين
بمعنى عدميتها غير مستحيل كما عرفت هناك والتسلسل في الامور
الاعتبارية العقلية جائز لا بمعنى انها تتسلسل بل بمعنى انها تنقطع
بانقطاع الاعتبار وذلك لان الوحدة امر في نفسه فاذا
لوحظ من حيث انها هي متصف بالوحدة او الكثرة فيعتبر
الذهن له وحدة ولا يذهب الى غير النهاية بل ينقطع بانقطاع

وجودية م

الاعتبار

الاعتبار فرع على بحث الوحدة والكثرة واعلم ان بين الوحدة
والكثرة تباندا وتقابلا اذ لا يجتمعان في شيء واحد من جهة
واحدة فاراد الملخص رحمه الله ان يبين كيفية التقابل بينهما فقال
الوحدة انقابل الكثرة لذاتها وذلك لان التقابل الذاتي
منحصر في اقسام اربعة السلب والايجاب والعدم والملكة
والتضاد والتضايف ولا تقابل بين الوحدة والكثرة ه
بواحد منها اذ ليس احدهما من الوحدة والكثرة عدم الاخرى
وذلك لان الوحدة جزء الكثرة فلا يتصور ان يكون احدهما
عدم الاخرى واذا كان كذلك فلا يكون بينهما تقابل السلب
والايجاب ولا العدم والملكة اذ فيهما يكون احد المتقابلين
عدم الآخر ولا ضدا لها اي ليس احدهما من الوحدة والكثرة
ضدا للاخرى ولا مضايفة ايضا وعلل جميع ذلك بقوله ه
لتقوم الكثرة بها بالوحدة واذا كان الكثرة متقومة بالوحدة
فلا يكون احدهما عدم الاخرى لاستحالة ان يكون عدم الشيء
مقوما له او متقوما به فلا يكون بينهما تقابل السلب و
والايجاب او العدم والملكة كما عرفت وكذلك لا يكون احدهما
ضدا للاخرى لاستحالة تقوم الضد بالضد والا يلزم اجتماع
الضدين لوجوب اجتماع الجزء مع الكل فلا يكون بينهما تقابل
التضاد ولا التضايف اذ المتضايفان متكافيان في ه
الوجوب والمقوم متقدم لكونه جزءا فتبين انه ليس بينهما
تقابل بالذات بل التقابل بينهما بالعرض وذلك لكونها اي
الوحدة مكيال الكثرة وعادا لها لان الوحدة تعد الكثرة
وتفنيها اذا اسقطت عنها مرارا وهو اي كون الوحدة مكيالا
للكثرة اضافة عرضت لها للوحدة بالنسبة الى الكثرة التي
هي مكيلة ومعدودة بها فثبت المكيالية والمكيلية تقابل

التضايف بالذات وبين الوحدة والكثرة تقابل التضايف
بالعرض لعروض المكيالية والمكيلية لهما هذا وقد يقال التقابل
بين مفهومي الوحدة والكثرة تقابل ذاتي بالسلب والايجاب
كما يعرف من تعريفهما وان اعتبر التقابل بين ما صدقا عليه
فان اعتبر بين الكثرة والوحدة التي هي جزءها فذلك تقابل
التضايف بالعرض كما هو المشهور والمذكور في الكتاب
وان اعتبر التقابل بين الكثرة والوحدة التي تطرا على
موضوع الكثرة فتبطلها وتفنيها كالمياه المتعددة اذا صبت
في ظرف واحد وبين الوحدة والكثرة الطارية على موضوع
الوحدة المفنية لتلك الوحدة كماء واحد صب في ظروف
متعددة فهو تقابل بالتضاد لان من شان الضد اذا ورد
على الآخر ان يبطله ويفنيه وشان الوحدة والكثرة
الواردتين على محل واحد ذلك فان قيل الوحدة اذا طرءت
على موضوع الكثرة لا تفني الكثرة بالذات بل تبطل الوحدات
المقومة لها ثم يلزم من ابطال تلك الوحدات ابطال الكثرة
بالعرض ومن شان الضد ابطال ضده بالذات لا بالعرض
قلنا ابطال الوحدات المقومة للكثرة عين ابطال
الكثرة لا انه مستلزم له لان رفع الجزء هو رفع الكل بعينه
بخلاف رفع اللازم فانه مستلزم لرفع الملزوم ولذلك يمكن
ان يتصور رفع الجزء مع بقاء الكل فان التصور ههنا محال
كالمتصور هذا ولكن ههنا بحث آخر وهو ان طريان الوحدة
على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا جمعت اشياء متعددة
بحيث يحصل منها شيء واحد فيقال ان كانت تلك الاشياء
باقية باعيانها وقد تركب منها شيء واحد فالكثرة باقية
في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء بلغ

للمركب

المركب والوحدة عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا
اتحاد في الموضوع ولا ابطال الكثرة وان زالت تلك الاشياء
التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو معروض
الوحدة فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة
هو ذلك الزائل وموضوع الوحدة هو هذا الحادث ويعلم
من ذلك حال طريان الكثرة على موضوع الوحدة اذا عرفت
هذا فكون التقابل بين ما صدقا عليه تقابل التضاد محل
تامل قال بعض المحققين التحقيق المفهوم من كلام القوم
ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حقيقة الاثنين
مثلا وحدتان وليس شيء يعتبر فيها سوى الوحدتين
واما الانقسام فلازم لتلك الحقيقة خارج عنها واذا كانت
حقيقة الكثرة مركبة من حقيقة الوحدة لم يكن بين
حقيقتيهما تقابل بالذات اصلا قال هذا هو مقصد القوم
في هذا المقام واطناب الكلام ههنا لتحقيق المرام بحسب
الافهام المبحث الثاني من الفصل الخامس في اقسام الوحدات
الواحد اي ما يطلق عليه انه واحد ان منع نفس تصور
مفهومه عن الحمل على كثيرين اي لا ينقسم الى جزئيات
فهو الواحد بالتشخص كهذا الانسان المعين وان لم يمنع
نفس مفهوم الواحد عن حمله على كثيرين بان ينقسم الى
جزئيات فهو واحد لا بالتشخص بل واحد من وجه كثير
من وجه آخر لامتناع ان يكون الشيء واحدا وكثيرا من
جهة واحدة فجهة الوحدة اي ما به يصير الكثير واحدا
ان كانت نفس الماهية اي ماهية الكثير فهو اي فذلك الواحد
هو الواحد بالنوع وذلك كافراد الانسان المتحدة في
الانسانية التي هي نفس ماهيتها فيقال الانسان واحد

نوعي وافراده واحدة بالنوع وان كانت جهة الوحدة
جزءا منها من الماهية فان كانت جزءا مشتركا فهو الواحد
بالجنس على مراتبه قربا وبعدا وتوسطا كالحيوان بالنسبة
الى افراده او جزءا مختصا فهو الواحد بالفصل كالناطق
بالنسبة الى افراد الانسان التى هى واحدة بالفصل وان كانت
جهة الوحدة خارجة عنها عن الماهية فهو الواحد بالعرض
لا بالذاتى وذلك الواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد
القطن والثلج فى البياض الخارج عنهما المحمول عليهما او واحد
بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك فى الانسان الخارج
عن مفهوميهما الموضوع لهما قيل يخرج عنه الواحد بالتعلق
كنسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة المتحدتين
بالتدبير ومعنى ذلك ان لكل نفس تعلقا خاصا ببدن تختص
به بحسبه يتمكن من تدبيره والتصرف فيه باذن الخالق
القادر دون غيره من الابدان وكذلك للملك تعلق
خاص بمدينته به يتمكن من تدبيره والتصرف فيها
دون سائر المدن فان جهة الوحدة هنا خارجة مع
انها ليست محمولة ولا موضوعة ويمكن ان يقال ان التدبير
انما يلحق النفس والملك حقيقة فان اعتبر اتحاد النفس
والملك فى التدبير فذلك اتحاد فى العارض المحمول اذ التدبير
محمول عليهما فيقال النفس مدبرة للبدن والملك مدبر
للمدينة وان اعتبر اتحاد النسبتين فى كونهما نسبة فذلك
اتحاد فى الذاتى ان كان مطلق النسبة ذاتيا لهما او فى
عرض محمول ان كان عارضا لهما وبالجملة فهو داخل فيما
ذكر ولما ذكر اقسام الواحد لا بالشخص ذكر اقسام مقابله
بقوله والواحد بالشخص وهو الذى يمنع نفس مفهومه عن

الحمل

الحمل على كثيرين ان لم يقبل القسمة اصلا فهو الواحد الحقيقى
فان لم يكن له لذلك الواحد مفهوم سواه سوى عدم
الانقسام فهو الوحدة المشخصة المعينة وان كان له
مفهوم سوى عدم الانقسام فاما ان يكون ذلك الواحد
ذا وضع اى يقبل الاشارة الحسية وهو النقطة المشخصة
او لا يكون ذا وضع وهو المفارق المشخص وان قبلها
اى ان قبل ذلك الواحد القسمة الى الاجزاء وتشابهت اجزاؤه
فى الحقيقة والطبيعة فهو الواحد بالاتصال سواء كان
قبوله القسمة لذاته كالمقادير او لا لذاته كالجسم الطبيعى
البسيط والا اى ان لم يتشابه اجزاؤه فبالاجتماع اى
فهو واحد بالاجتماع كالشجر الواحد المشخص المختلفة
اجزاؤه وكبدن زيد المركب من المختلفات وقيل الواحد
بالاتصال بمعنيين آخرين احدهما انه يقال لمقدارين
يتلاقيان عند حد مشترك كضلعى الزاوية المتلاقيين
عند نقطتها فيقال لهما الواحد بالاتصال واشار الى
الثانى بقوله او يتلازم اى يقال الواحد بالاتصال
لمقدارين متلاقيين كما مر او لمقدارين يتلازم طرفاهما
بحيث يلزم حركة احدهما اى احد المقدارين حركة المقدار
الآخر سواء كان الاتصال المقتضى لتلازم الحركتين
طبيعيا كما لبعض اجزاء بدن زيد بالنسبة الى بعض او
صناعيا كما فى اجزاء السرير وللواحد بالشخص تقسيم آخر
اشار اليه بقوله وايضا فالواحد ان حصل له جميع ما يمكن
له فى كونه واحدا فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع
ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى
حصل له جميع ما يمكن له بحسب طبيعته ومزاجه

او وضعى حصل له ذلك بحسب الوضع او صناعى حاصل له
ذلك بحسب الصنعة كزيد مثال للطبيعى فان ما يمكن له
فى كونه واحدا انما حصل له بحسب مزاج الانسانى وطبيعته
ودرهم واحد فان جميع ما يمكن له فى كونه درهما واحدا انما
حصل له بحسب الوضع لان الناس واضع بعضهم بعضا فى
مقدار الدرهم وبيت واحد فان جميع ما يمكن له فى كونه
بيتا واحدا انما حصل له بحسب الصنعة واعلم ان الوحدة
تتنوع بحسب ما هى فيه انواعا لكل منها اسم بحسب الاصطلاح
فاشار اليها بقوله ثم الاتحاد بالذاتى ان كان اتحادا بالنوع
والحقيقة يسمى ذلك الاتحاد مماثلة كاتحاد زيد وعمرو فى
الانسانية فالتماثل اتحاد بالنوع وان كان الاتحاد فى
الذاتى بالجنس يسمى مجانسة كاتحاد الانسان والفرس
فى الحيوانية وان كان الاتحاد بالعرض دون الذاتى فذلك
الاتحاد ان كان فى الكم سواء كان متصلا كالمقدار او بالكم
منفصلا كالعدد يسمى مساواة كاتحاد ذراع من خشب
وذراع من ثوب وكاتحاد خمسة اخشاب وخمسة
اثواب وان كان الاتحاد العرضى فى الكيف يسمى مشابهة
كاتحاد الانسان والفرس الاسودين فى السواد وان كان
فى المضاف يسمى مناسبة كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر
وان كان الاتحاد فى الشكل يسمى مشاكلة كاتحاد الارض
والسماء فى الكروية وان كان فى وضع يسمى موازية
ومحاذاة كسطحى كل فلك فان المقعر والمحدب متوازيان
لا يختلف البعد بينهما وكشخصين تساويا فى الوضع
بالنسبة الى ثالث وان كان الاتحاد فى الاطراف يسمى مطابقة ربع
كطاسين طبق احدهما على الآخر فتطابقا ولما فرغ من

اقسام

اقسام الواحد شرع فى اقسام الكثير فقال الثالث اى من
مباحث الفصل الخامس فى اقسام الكثير كل شيئين هما متغايران
لان كل متغايرين شيئان فالاثنينية مستلزمة للتغاير
لاستحالتها بدونه هذا ما عليه الاكثرون وقال مشايخنا
اى مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما
بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك احدهما اى كل واحد منهما
عن الآخر فهما اى فالشيئان اللذان هما بهذه الحيثية
غيران والا اى وان لم يستقل كل منهما عن الآخر بهذه
الحيثية فهما صفة وموصوف او كل وجزء واعلم ان قوله
بحيث يمكن الخ يجوز ان يكون تفسيرا للاستقلال بحسب
المعنى اى المراد باستقلال كل منهما بالذات والحقيقة جواز
انفكاك كل منهما عن الآخر فلا يكون احدهما قائما بالآخر كما فى
الصفة والموصوف ولا مقوما له كما فى الكل والجزء ويراد
بالذات الماهية من حيث هى وبالحقيقة الماهية
من حيث انها موجودة وان يكون قيدا زائدا فيكون
القيد الاول مخرجا للكل والجزء عن الغيرين والثانى
للصفة والموصوف ولهذا اى لاجل ما قال المشايخ فى
تفسير الغيرين قالوا اى المشايخ الصفة مع الذات لا هو
وهو ظاهر ولا غيره لان الغيرين شيئان كل منهما يستقل
بالذات والحقيقة بحيث يجوز انفكاك كل منهما عن الآخر
والصفة مع الذات ليسا كذلك قال بعض ان هذا
نزاع لفظى راجع الى الاصطلاح فان من اصطلح على
تفسير الغيرين بما ذكر يكون عنده الصفة مع
الذات لا هو ولا غيره ومن قال كل شيئين هما
متغايران فعنده الصفة غير الموصوف وكذلك الجزء

فلا يرد ما قيل ان بعض جسم عنصر سواد ورد من ان
وبياض من اجزائه فانها على كلها متغايران
اذ كل منهما مستقل بحيث لا
يكون احدهما متقوما
بالآخر ولا متقوما له
مصر

غير الكل وقيل هذا ليس كما ينبغي لانهم ذكروا ذلك في الاعتقادات
المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته فلا يكون امرا لفظيا اصطلاحيا
والحق انه نزاع معنوي والمراد بما قالوه ان الصفة لا هو
بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما قيل في الحمل من ان
المحمول ليس هو الموضوع بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية
وقال بعض المحققين فيه بحث لان كلام المشايخ انما هو في
في جزء غير محمول مثل الواحد من العشرة واليد من زيد كما
اوردوها في تمثيلاتهم وفي صفات هي مبادي المحمولات
كالعلم لا محمولات كالعالم فالظاهر انهم فهموا من التغاير جواز
انفكاك كل من المتغايرين عن الآخر فقالوا ما قالوا وايضا
انهم اثبتوا لله صفات قديمة زائدة على ذاته فلزمهم كون القديم
صفة لغير الله فلذفعوه بذلك اي بان صفته ليست غيره
وايضا لزمهم ان يكون تلك الصفات مستندة اليه تعالى
لاستحالة استناد صفته الى غيره فاستنادها اليه اما بالاختيار
ويلزم التسلسل مثلا العلم اذا كان مستندا اليه تعالى بالاختيار
وكل صادر عنه بالاختيار مسبوق بعلمه به واختيار له
فله علم بذلك العلم وننقل الكلام اليه ويتسلسل وكون الصفة
حادثة لان المستند الى المختار حادث او بالايجاب و
يلزم كونه تعالى موجبا ولو في بعض الاشيا فدفعوا ذلك
بان الصفات لا تحتاج الى علة وانما تحتاج وهو صفاته اذا كانت
مغايرة للذات لكنها لا هو ولا غيره هذا ما قالوه في هذا
المقام والله اعلم وعلى الاصطلاح الاول وهو ان كل شيئين
هما متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فمثلان
كزيد وعمرو والمشتركين في الماهية الانسانية والا اي ان لم
يشترك الغيران في تمام الماهية فمختلفان اي فالغيران

يسمى

بسمى مختلفين والمختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع
واحد كالسواد والحركة فانهما اي السواد والحركة يعرضان بالاتفاق
الجسم فيقال الجسم اسود متحرك قيل الاشتراك في الموضوع
المعتبر في المتلاقيين اما ان يعتبر فيه امكان الاجتماع في
زمان واحد اولا فان لم يعتبر كان السواد والبياض
متشاركين في الموضوع كالحركة والسواد فيكون المتضادان
مندرجين في المتلاقيين وقد جعلهما من اقسام المتقابلين
المندرجين تحت المتباينين المقابلين للمتلاقيين
فلا يكون القسمة حقيقية وان اعتبر امكان الاجتماع
في زمان واحد لم يكن مثل النائم والمستيقظ من الامور
المتحدة الموضوع الممتنعة الاجتماع في زمان واحد داخلا
في قسم التساوي لخروجه عن مقسمه فالاولى ان يجعل
اعتبار التقابل وعدمه قسمة واعتبار النسب الاربع قسمة
براسها والمتلاقيان اما متساويان ان صدق كل واحد
منهما على كل ما صدق عليه الآخر كالانسان والناطق و
اما متداخلان ان صدق احدهما احد المتلاقيين على
بعض ما يصدق عليه الآخر كالانسان الصادق على بعض
الحيوان فان صدق الملاقي الآخر على جميع افراده اي
افراد ما هو صادق على بعض كالحيوان الصادق على
جميع افراد الانسان فهو اي فالصادق على الجميع هو
الاعم مطلقا والصادق على البعض هو الاخص مطلقا
والا وان لم يصدق الآخر على الجميع مع ان الاول صادق
على بعضه فكل منهما من المتلاقيين اعم من الآخر من
وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض فان
الحيوان صادق على بعض الابيض وهو الابيض من

ربع

الحيوان وكذا الابيض صادق على بعض الحيوان وهو الحيوان
الابيض ومتباينان عطف على قوله متلاقيان اى المختلفان
متلاقيان ان اشتركا فى موضوع ومتباينان ان لم يشتركا
فى موضوع والمتباينان متقابلان ان امتنع اجتماعهما
فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد فقوله فى
موضوع يعنى لابد فى المتقابلين ان يكونا بحيث يعرضان
ويحلان على موضوع واحد ليخرج ما ليس عارضا لموضوع
وان كان فى محال كالفرسية والانسانية مثلا وقوله من جهة
واحدة لئلا يخرج المتضايفان عن المتقابلين كالابوة
والبنوة فانهما وان اجتمعا فى شخص واحد كزيد الذى هو اب
لبكر وابن لخالد لكن ليس الاجتماع من جهة واحدة ٥
وقوله فى زمان واحد ليدخل مثل الصحة والمرض العارضين
لشخص واحد فان عروضهما له ليس فى زمان واحد ولا يخفى
ان المتبادر من الاجتماع ان يكون فى زمان واحد الا
انه صرح به دفعا لتوهم التجوز فانه يقال على سبيل المجاز
اجتمع الوصفان فى ذات واحدة وان كانا فى وقتين ٥
فان كانا وجوديين اى المتقابلان لا يجوز ان يكونا عدميين
لانهما اما عدمان مطلقان ولا تقابل بينهما اذ الشئ لا يقابل
نفسه واما مطلق ومضاف ولا يتصور التقابل بينهما ايضا
اذ الشئ لا يقابل جزءه واما المضافان فلا يكون بينهما تقابل
ايضا لصدقهما على موجود مغاير لملكتهما فيصدق على
زيد انه لا عمرو ولا بكر فيجب ان لا يكون المتقابلان ٥٥
عدميين فاما وجوديان او احدهما وجودى فان ٥
كانا وجوديين وامكن تعقل احدهما بالذهول عن الآخر
اى مع الغفلة عن الآخر فضدان اى فالمتقابلان هما ٥

[illegible]

ضدان

ضدان سواء كان بينهما غاية البعد والخلاف كالسواد و
البياض او لم يكن تقابلا كالسواد والحمرة ومنهم من
اعتبر فى التضاد غاية البعد فلزمه ان يكون تقابل مثل
السواد والحمرة قسما آخر يقال له المتعاندان فيصير ٥
اقسام التقابل ازيد من الاربع المشهور وان لم يمكن تعقل
احدهما مع الذهول عن الآخر فمتضايفان اى فالمتقابلان
يقال لهما متضايفان هذا حال المتقابلين الوجوديين
وان كان احدهما فقط وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر
فى التقابل بينهما واشترط كون الموضوع الممتنع اجتماعهما
فيه مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه او نوعه
او جنسه القريب او البعيد كالبصر والعمى فى زيد الذى
صار اعمى فانه يعتبر اتصاف الموضوع بالوجودى بحسب
شخصه او فى الاكمه فانه يعتبر اتصافه به بحسب نوعه الذى هو الانسان او فى العقرب
القريب الذى هو الحيوان او الجدار فانه يعتبر اتصافه
بالوجودى بحسب جنسه البعيد الذى هو الجسم فعدم و
ملكة حقيقيان اى يقال لجميع ما ذكر عدم وملكة حقيقيان
وان اعتبر فيه فى تقابل العدم والملكة وجود الموضوع
فى وقت يمكن اتصافه اى اتصاف ذلك الموضوع به اى
بالامر الوجودى فى ذلك الوقت فعدم وملكة مشهوران
فى العرف العام لا حقيقيان كالملتحى وعدم اللحية بالنسبة
الى الاثط واما بالنسبة الى الصبى فلا فالحقيقى اعم من
المشهورى واما عدم اللازم ووجود الملزوم فليس
ذلك تقابلا لاعتبار وحدة الموضوع فى التقابل ولا يخفى
ان موضوع عدم اللازم غير موضوع وجود الملزوم هذا
اذا اعتبر اتصاف الموضوع بالامر الوجودى وان لم يعتبر

فانه يعتبر اتصافه به بحسب الجنس صح

اتصاف الموضوع بالامر الوجودى فسلب وايجاب اى
فالتقابل ح تقابل ايجاب وسلب وحكمه قد بين فى التناقض
فى محله واعلم ان المتقابلين تقابل التضاد تقابلهما باعتبار
الوجود الخارجى مقيسا الى موضوع واحد مثلا السواد
والبياض اذا اعتبرا بالنسبة الى امر واحد فى زمان واحد
فان وجد السواد فيه فى ذلك الزمان امتنع وجود
البياض فيه فى ذلك الزمان واما المتضايفان فكذلك
عند من قال بوجود الاضافات واما عند غيره فالتقابل
بينهما باعتبار اتصاف المحل بهما لا باعتبار وجودهما واما
العدم والملكة فلما كان احدهما كالبصر مثلا موجودا فهو
باعتبار وجوده يقابل العمى باعتبار اتصاف المحل به
واما السلب والايجاب فهما امران عقليان عارضان
للنسبة التى هى امر عقلى فتقابلهما باعتبار وجودهما فى
الذهن او القول فاذا حصلا فيه كان كل منهما عقدا
اى اعتقادا واذا عبر عنهما بعبارة كان كل منهما قولا
وهذا معنى ما قيل ان تقابل السلب والايجاب راجع
الى القول والعقد قيل اشارة الى اعتراض على التقسيم
المذكور وهو ان يقال السواد من حيث انه ضد البياض
مضاف لان تعقل السواد من هذه الحيثية انما يكون
بالنسبة الى البياض فيكون الضدان قسما من المضاف
وقد جعل فى التقسيم قسيما له هف قلنا اشارة الى
الجواب وهو ان يقال المضاف حيثية السواد وهو كونه
ضدا للبياض لا هو اى لا السواد نفسه فالمقابل للمضاف
ذات السواد وصفته وهى كونه ضدا للبياض من المضاف
قيل اشارة الى اعتراض آخر وهو ان يقال المقابل تحت

المضاف

المضاف لان المقابل للشىء انما يتعقل بالنسبة الى امر آخر
فيكون داخلا تحت المضاف المتعقل بالنسبة الى آخر
واذا كان كذلك فكيف يكون المضاف الذى هو اعم من
المقابل تحته اى تحت المقابل كما وقع فى التقسيم حيث
جعل مقسما للمضاف وغيره فيلزم ان يكون المقابل
اعم من المضاف مع انه اخص منه قلنا اشارة الى
الجواب وهو ان يقال المضاف تحت ما صدق عليه
المقابل لا تحت صفة التقابل وهو اى ما صدق عليه
المقابل اعم من المضاف لصدقه اى لصدق ما صدق
عليه المقابل على الضد والايجاب والسلب وتحته
اى تحت المضاف التقابل اى صفة المقابل لا ما صدق
عليه المقابل او كلاهما اى الصفة مع الذات لا الذات
وحدها بدون اعتبار صفة التقابل معه فالمقابل باعتبار
ذاته اعم من المضاف وغيره وباعتبار صفة التقابل
اخص منه ولا محذور فيه واعلم ان الظاهر من كلام المص
ان المقسم هو ما صدق عليه المقابل فيقال ما صدق
عليه المقابل منحصر فى الاربعة المذكورة ولا شىء منها
يصلح ان يكون مقسما وايضا التقسيم ضم مختص الى
مشترك وذلك يقتضى ان يكون المقسم مفهوما اللهم
الا ان يقال المراد من قوله المضاف تحت ما صدق
عليه المقابل اى تحت مفهوم ذلك وهذا المفهوم له
عموم باعتبار صدقه على الضد والايجاب والسلب
وخصوص باعتبار هذا الوصف الذى هو من المضاف
فروع تتفرع على المبحث الثالث الذى لبيان اقسام
الكثير الفرع الاول متعلق بالمثلين اعلم ان المعتزلة

لما راوا سوادا شديدا فی محل قالوا ذلک لاجتماع فرد من منه
فيه فجوزوا اجتماعهما واما الجمهور فقالوا المثلان لا
يجتمعان فی محل واحد والا ای لو اجتمع المثلان فی محل
لم يكن المثلان مثلين بل واحدا لانهما لو اجتمعا فی
محل لاتحدا ای المثلان بحسب العوارض اللاحقة
بهما ايضا ای كما اتحدا بحسب الحقيقة ولوازمها وذلک
لانهما لما كانا متحدين فی الحقيقة اتحدا فی لوازمها
فلو اتحدا فی المحل لاتحدا فی العوارض ايضا لان كل ما
يعرض لاحدهما يعرض للآخر بالضرورة لعدم امتيازهما
بشیء فيكونان ای المثلان هو هو ای شيئا واحدا
لا مثلين وقد فرض مثلين هف الفرع الثانی فی الفرق
بين التقابل الذی هو بالايجاب والسلب وبين غيره
التقابل بالذات ای بلا واسطة انما هو بين السلب و
الايجاب لان السلب رفع الايجاب فيتقابلان لذاتيهما
واما غير ذلک فيقابله بالواسطة لان كل واحد من
المضايفين كالابوة والبنوة وكذا كل واحد من الضدين
انما يقابل الآخر لاستلزامه ای لاستلزام كل منهما عدمه
ای عدم الآخر فالابوة مثلا انما يقابل البنوة لانها تستلزم
عدم البنوة فالبنوة واللابنوة يتقابلان بالذات
واما الابوة والبنوة فيتقابلان بواسطة ان الابوة
يستلزم اللابنوة وكذا السواد يقابل البياض لاستلزامه
اللابياض والا ای ان لم يستلزم احدهما عدم الآخر فهما
ای فالمضافان والضدان كسائر المتباينات التی لاتقابل
بينهما واما تقابل العدم والملكة فلاشتمال العدم على رفعها
ولم يتعرض له لظهوره الفرع الثالث فی الفرق بين

الايجاب

الايجاب والسلب وغيرهما بوجه آخر السلب والايجاب لا
يصدقان معا ولا يكذبان بشرائط مذكورة فی كتب المنطق
واما المضافان فيكذبان لخلو المحل عنهما كما فی الحيوان الغير
المتوالد فانه لا يصدق عليه الابوة والبنوة والضدان
كذلک يكذبان لامور لعدم المحل الموضوع لهما فان الجسم
المعدوم لا يكون اسود ولا ابيض واتصافه ولاتصاف
المحل بالوسط بين الطرفين المتضادين سواء كان
للوسط اسم وضع له كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد
والمز المتوسط بين الحلو والحامض او لم يكن له اسم
محصل وضع له بل يعبر عن الوسط بسلب الطرفين و
اشار اليه بقوله واللاعادل ای وكاللاعادل واللاجائر
للشخص الذی له الحالة المتوسطة بين العدل والجور
وخلوه ولخلو المحل عن الجميع ای الطرفين المتضادين
والوسط جميعا كالشفاف ای الجسم الخالی عن السواد
والبياض والمتوسطة بينهما كالحمرة مثلا والعدم والملكة
يكذبان لعدم الموضوع فان الشخص المعدوم لا يصدق
عليه الاعمی ولا البصير وعدم ای يكذب العدم والملكة
لعدم استعداد الموضوع لها للملكة كالسواد الموجود
فانه لا يصدق عليه البصير والاعمی لعدم استعداده
للبصر الفرع الرابع فيما يعم المضافين والضدين المضافان
كالابوة والبنوة يتلازمان طردا وعكسا ای اذا وجد
احدهما ای وجود وجد الآخر به واذا عدم عدم والضدان
قد يلزمان المحل الذی هو موضوع لهما على البدل ای
يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل فيتعاقبان ای الضدان
الضدان كالحركة من الوسط من المركز الى المحيط وهی

الصاعدة والحركة من المحيط اليه الى المركز وهى الهابطة
فانهما متضادان وخلو المحل عنهما فانه لابد وان يتوسطهما
سكون فى المشهور عندا لقوم وقد يلزم احدهما احد الضدين
المحل كبياض الثلج اللازم له الفرع الخامس فيما تختص
بالتضاد الاستقراء دل على ان التضاد لايكون بين
الاجناس ومايتوهم من ان الخير والشر ضدان مع
كونهما جنسين باطل اذ الشر لكونه عدميا ليس ضدا
للخير والاستقراء دل ايضا على ان التضاد لايكون
بين نوعين متوسطين فالتضاد لايكون الا بين
نوعين اخيرين داخلين تحت جنس واحد كالسواد
والبياض الداخلين تحت اللون ولاينتقض ذلك
بالشجاعة والتهور فانهما متضادان مع ان الشجاعة
داخلة تحت جنس الفضيلة والتهور تحت جنس الرذيلة
لان جنسيتهما غير معلومة لجواز كونهما عارضين لاذاتيين
على ان الشجاعة ليست ضدا للتهور لعدم غاية البعد
بينهما بل ضد التهور هو الجبن واما الشجاعة فحالة
متوسطة بينهما والاستقراء دل على ان المتباينين مطلقا
لايضادهما شىء واحد اى لايكون ضدا لواحد الا واحد
وهذا بناء على اشتراط غاية البعد فى الضدين قيل يشكل
هذا بمضادة الحركة الى الوسط والسكون للحركة عن
الوسط واجيب عنه بان السكون لما كان عدميا
لايكون ضدا للحركة الفصل السادس من الباب الاول
فى الامور العامة فى العلة والمعلول لما كان العلية و
المعلولية من الامور الشاملة للموجودات على سبيل
التقابل ذكر بحثهما فى الامور العامة واعلم ان تصور

الاحتياج

الاحتياج بديهى اذ كل احد يعلم بالبديهة انه محتاج الى بعض
الاشياء ومستغن عن بعض فالعلة هى المحتاج اليه والمعلول
هو المحتاج والمحتاج اليه اما ان يكون بحيث لايحتاج الشىء
الى غيره وهو العلة التامة او لايكون كذلك وهو العلة
الناقصة وفيه اى فى الفصل السادس مباحث اربعة المبحث
الاول فى اقسام العلة وظاهر انها اقسام العلة الناقصة
وهى اى العلة الناقصة اربعة المادية والصورية و
الغائية والفاعلية لان مايحتاج اليه الشىء اما ان يكون
جزءا منه من ذلك الشىء او لايكون جزءا منه والاول
الذى هو جزء من الشىء اما ان يكون الشىء به بالفعل
وهو الصورة كالهيئة الحاصلة للسرير بالنسبة اليه او
يكون الشىء به بالقوة وهو اى مايكون الشىء به بالقوة
هو المادة لكونها محلا لتوارد الصورة كالخشب بالنسبة
الى السرير قيل المراد بالمادة والصورة مايعم الجواهر
من المادة والصورة الجوهريتين والاعراض من اجزائها
التى يوجد بها العرض بالقوة او بالفعل ويسمى اى مابه
الشىء بالقوة العنصر ايضا باعتبار انه جزء من المعلول
المركب يبتدى منه التركيب ويسمى مابه الشىء بالقوة
القابل ايضا باعتبار انه يقبل الصورة ويسمى اسطقسا
باعتبار انه جزء من المركب ينتهى اليه التحليل والثانى
اى مالايكون جزءا من الشىء بل خارج اما ان يكون موثرا
فى وجوده اى وجود الشىء وهو الفاعل الموجد كالنجار
بالنسبة الى السرير او يكون الخارج موثرا فى موثرتيته
اى فى كون الموثر موثرا وهو اى الموثر فى الموثرية هو
الداعى والباعث للفاعل الموثر فى ايجاد الشىء والغاية

التى ينتهى اليه الشىء كالجلوس على السرير بالنسبة اليه لان
النجار ما لم يتصور ولم يتخيل الجلوس عليه لم يقدم
على ايجاده فالغاية علة باعتبار المذهن معلول فى الخارج
قيل فى حصر الخارج فى الفاعل والغاية نظر لانه يخرج عنه
الشرط وارتفاع المانع واجيب عنه بان الشرط و
ارتفاع المانع داخل فى الفاعل لانه من تتمته اذ المراد
بالفاعل المستقل بالفاعلية ولا يكون مستقلا الا عند
وجود الشرط وزوال المانع وقيل الشرط من تتمة
الفاعل وعدم المانع من تتمة المادة وبالجملة لا يخرج
ما ذكر من المذكور ولما كان الكلام فيما يتوقف عليه
الشىء فى الوجود الخارجى والجنس والفصل ليسا
بجزئين خارجيين فلا يضر خروجهما واما الموضوع
بالنسبة الى العرض فانه وان كان خارجا يحتاج اليه
العرض فى وجوده ولشبهه بالمادة مشابهة تامة جعل
فى عدادها وان لم يكن جزءا هذا واعلم ان العلة الناقصة
متقدمة بالذات على المعلول وتقدمها بالزمان فى
الجزء الصورى غير متصور واما العلة التامة التى هى
عبارة عن جميع المادة والصورة والفاعل والغاية
فتقدمها بمعنى تقدم كل واحد من اجزائها حق لا شبهة
فيه واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه اشكال
لان مجموع المادة والصورة هو الماهية بعينها بحسب
الذات فلا يتصور تقدمه سواء معه الفاعل والغاية
اولا ومما يجب ان ينبه عليه فى هذا المقام ان المشهور
فيما بينهم ان العلة التامة لوجود الشىء موجودة
بجميع اجزائها وما يقال ان احد اجزائها هو عدم المانع

وهو

وهو عدمى فلا يكون العلة التامة موجودة بجميع اجزائها
يجاب عنه بان عدم المانع كاشف عن امر وجودى هو جزء
فى الحقيقة مثلا عدم الباب المانع عن الدخول كاشف عن
وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه فما هو جزء امر
وجودى يعبر عنه بعدم المانع قال بعض المحققين
ان بديهة العقل يحكم بان العدم لا يؤثر فى الوجود ولكنها يجوز
ان يتوقف التاثير فى الوجود على امر عدمى كما يجوز توقفه
على امر وجودى فعلى هذا ما له مدخل فى وجود الشىء اما
ان يكون له مدخل بحسب وجوده دون عدمه وذلك
كالفاعل والشرط والمادة والصورة واما ان يكون له مدخل
بحسب عدمه دون وجوده وهو المانع فان لعدمه مدخلا
فى وجود الشىء واما ان يكون له مدخل بحسب الوجود
والعدم معا وهو المعد فانه لا بد من عدمه الطارى على
وجوده اذا علمت ذلك فاعلم ان قولهم العلة التامة
للموجود موجود يراد به ان ما له مدخل فى وجود الشىء
بوجوده يجب ان يكون موجودا لا ان كل ما له دخل
فيه يجب وجوده المبحث الثانى من الفصل السادس
فى تعدد العلل والمعلولات وكيفية جواز ذلك وعدم
جوازه المعلول الواحد اما واحد بالنوع او بالشخص فالواحد
بالشخص لا يجتمع عليه علل متعددة مستقلة اى تامة وهى
ما يستقل فى وجود المعلول بحيث اذا وجدت لم يحتج
المعلول الى غيرها والا اى وان اجتمع على معلول واحد
بالشخص علل مستقلة واقلها علتان لاستغنى المعلول
بكل واحدة من تلك العلل المستقلة عن كل واحدة منها لانه
اذا تحقق احدى العلل المستقلة يجب وجود المعلول

بها والا لم تكن مستقلة فى وجود المعلول بها لكونها
مستقلة ايضا فى وجود المعلول فيستغنى بالاخرى عن
الاولى فيكون المعلول مستغنيا عنها عن كل واحدة ٥
بسبب استقلالها فى وجوده ويكون المعلول محتاجا
ايضا اليها الى كل واحدة لانها علته المستقلة معا اى ٥
استغناء المعلول عن كل واحدة واحتياجه الى كل واحدة
يكون معا فى حالة واحدة وهو اى الاستغناء والاحتياج
معا محال لاستلزامه اجتماع المتنافيين الاحتياج و
عدمه فان قيل منشاء الاحتياج الى كل واحدة هو
عليتها ومنشاء الاستغناء وعدم الاحتياج هو علية
الاخرى فلا استحالة فى اجتماعهما لاختلاف الجهة قلت
احتياج شىء الى شىء وعدم احتياجه اليه فى حالة
واحدة متنافيان فلا يجوز اجتماعهما سواء كانا مستندين
الى سبب واحد او سببين تامل واما المعلول الواحد
بالنوع فيجوز فيه ذلك اى يجوز تعليل الواحد بالنوع
بعلتين مستقلتين بمعنى ان فردا منه معلل بعلة مستقلة
وفردا اخر منه مع كونه متحدا مع الاول فى الماهية والحقيقة
معلل بعلة اخرى مستقلة لا بمعنى ان الطبيعة النوعية
توجد فى ضمن الافراد من تلك العلل المستقلة المتعددة
لانه ليس فى الخارج الا الاشخاص والى ذلك اشار المص
بقوله والمتماثلان المتحدان فى الماهية النوعية يجوز
تعليلهما بمختلفين اى بامرين مختلفين مستقلين ٥
كل واحد منهما فى وجود المعلول كما عرفت وذلك
كالتضاد فان تضاد السواد للبياض مماثل تضاد
البياض للسواد واتحادا نوعا مع ان الاول معلل بالسواد

الذى

الذى هو محله اما وحده او مع غيره والثانى معلل
بالبياض الذى هو محله كذلك وهما مختلفان قيل
هذا بناء على ان التضاد موجود فان قيل الطبيعة ٥
النوعية ان اقتضت الاحتياج الى احدى العلتين
المستقلتين وقعت بها فلا تحتاج الى الاخرى فيعلل
الفردان منها بها وان لم تقتض الاحتياج الى احدهما
استغنت الطبيعة النوعية عنها فلا تحتاج الى شىء منهما
قلنا الطبيعة النوعية الكلية لا وجود لها فى الخارج انما
الموجود فيه اشخاصها فاذا احتاج شخص منها الى علة
معينة من المستقلتين لا يلزم ان تحتاج مثال ذلك
الشخص الى مثل تلك العلة بل جاز احتياجه الى علة ٥
مخالفة للاولى ويكون منشاء الاحتياج فى المتماثلين هويتهما
المتخالفتين والطبيعة من حيث هى لا تكون مستغنية
ولا محتاجة والمركب الذى يكون علة قد يتعدد اثاره
اى يجوز ان يصدر عنه اثار متعددة كالاثار الصادرة
عن الحيوان مثلا وكذا البسيط يجوز تعدد اثاره
ان تعددت الالات كالنفس الناطقة فانه يصدر عنها
افعال مختلفة واثار متنوعة بحسب اعضاء البدن التى
هى الات لها وكذلك يجوز ان يصدر عن البسيط
اثار متعددة مختلفة ان تعددت المواد كالعقل فانه
يصدر عنه اثار متعددة مختلفة بحسب تعدد المواد ٥
والقوابل وان لم تتعدد الالات ولا المواد فيمتنع
اى منع تعدد الاثار عن البسيط من غير تعدد الالة
والمادة جمهور الحكماء وتمسكوا فى ذلك بانه لو صدر
عن البسيط الحقيقى الذى لا تعدد فيه بوجه اثران

متخالفان یلزم اما ترکب البسیط او التسلسل وکل منهما باطل
وبیّن لزوم احد الامرین بان مصدریة هذا الذی صدر
عن البسیط غیر مصدریة ذاک الآخر الذی صدر عنه
ایضا علی تقدیر صدور اثرین منه ای مفهوم کون البسیط
مصدرا لاحدهما غیر مفهوم کونه مصدرا للآخر لجواز تعقل
احد هذین المفهومین بدون الآخر وح لا یخلو اما ان
یکون کلاهما داخلین فی البسیط او احدهما داخلا و
الآخر خارجا او کلاهما خارجین فان دخلا ای هذان کلاهما م
المفهومان او احدهما فی ذات البسیط لزم الترکب فی
البسیط هف اما علی الاول فظاهر واما علی الثانی فلانه
اذا دخل فیه احدهما فلا محالة له جزء آخر وان خرجا
المفهومان کانا المفهومان الخارجان معلولین
لذات البسیط لانهما لازمان له واللوازم معلولات
الملزوم وکذا ان کان احدهما خارجا فیعود الکلام فیهما
بان یقال مصدریة هذه المصدریة غیر مصدریته لتلک
المصدریة الاخری لما مر فان دخلا لزم الترکب وان
خرجا کانا معلولین له فیکون له بالنسبة الیهما
مصدریتان اخریان وهکذا ویلزم التسلسل واجیب
عن متمسک الحکماء بان المصدریة المختار ان المصدریتین
خارجتان عن البسیط قولهم یلزم ان یکونا معلولین
فلهما مصدریة قلنا ممنوع لان المصدریة من الاعتبارات
العقلیة التی لا وجود لها فی الخارج فلا تحتاج الی علة
وانما تحتاج الیها لو کانت من الموجودات الخارجیة
وقد یقال ان المصدریة یقال بمعنیین احدهما امر اضافی
اعتباری وهو کون الفاعل مصدرا لمفعوله والثانی

امر

امر محقق فی ذات الفاعل وهو کونه بحیث یجب عنه
المفعول وهو صفة حقیقیة حاصلة له فی الواقع وان
کان العبارة عنها تشعر بالاضافة لضیقها قیل والکلام
فیه لا فی الاول وهو نفس الفاعل الحقیقی فان کان کذلک
یتم الاستدلال والا فلا وعورض دلیل الحکماء بان
الجسمیة تقتضی الحیز ای الحصول فی المکان وتقتضی
مع ذلک قبول الاعراض الوجودیة الحاصلة فی الخارج
کالمقادیر مثلا عند کثیر من الحکماء مع بساطتها الجسمیة
فیجوز من البسیط اقتضاء الآثار المختلفة واجیب
عن ذلک بمنع بساطة الجسمیة وکونها واحدا حقیقیا
لا تعدد فیها بوجه لترکبها من الهیولی والصورة عندهم
وتعدد الجهات الکثیرة فیها کالماهیة والوجود و
الامکان الذاتی والوجوب بالغیر المبحث الثالث
من الفصل السادس فی الفرق بین جزء المؤثر ای
الفاعل وشرطه ای شرط تاثیر المؤثر وهما یشترکان فی ان
کل واحد منهما لا بد منه فی ثبوت الاثر وتحققه ویفترقان
عما اشار الیه بقوله الجزء ما یتوقف علیه ذات المؤثر و
الشرط ما یتوقف علیه تاثیره ای تاثیر المؤثر لا تحقق
ذاته المؤثر وذلک کالیبوسة للنار فان الیبوسة
شرط تاثیر النار فی الغیر ولا دخل لها فی تحقق ذات
النار واعلم ان فی بعض الشروح ما یشعر بان المراد
بیبوسة المتاثر وشرطیة التاثیر ظاهر ح وفی آخر یحتمل
یبوسة النار وهی ایضا شرط تاثیرها کحرارتها ومثل
بها فقط قیل هذا الفرق مبنی علی ان المراد بالمؤثر
الفاعل لا ما له دخل فی التاثیر وقد اشرنا الیه

المبحث الرابع فيما يختلف فيه الاشاعرة والحكماء وذلك ان
الاشاعرة لما قالوا ان لله تعالى صفات حقيقية زائدة على ذاته
صادرة عنه قائمة به لزمهم ان يجوزوا كون الشيء
الواحد فاعلا لشيء وقابلا له واما الحكماء فلم يجوزوا
ذلك كما قال قيل والقائل به الحكماء الشيء الواحد
الذي لا تكثر فيه بوجه لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له معا
اي لا يكون الواحد البسيط الذي لا تعدد فيه بوجه مصدرا
لاثر قائم به حتى يكون فاعلا وقابلا له معا من وجه واحد
واستدلوا عليه بوجهين احدهما انه لو كان الواحد فاعلا
لشيء وقابلا له يلزم ان يكون ذلك الواحد مستلزما للشيء
الذي هو اثره وغير مستلزم له وذلك لان القابل من
حيث هو قابل اي نظرا الى قابليته لا يستلزم المقبول لان
نسبة القابل الى المقبول بالامكان والفاعل من حيث هو
فاعل وموجد لاثره يستلزمه اي يستلزم الشيء الذي
هو اثره لان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب فلو كان
الواحد فاعلا وقابلا لشيء معا يلزم استلزامه لذلك
الشيء وعدم استلزامه له وهو محال قيل عليه ان
الفاعل اذا اخذ وحده لا يجب معه المفعول واذا اخذ مع
جميع ما يتوقف عليه وجود الاثر يجب كذلك القابل فلا
فرق بينهما في الوجوب وعدمه واعتذر عنه بان الفاعل
وحده قد يكون في بعض الصور مستقلا موجبا لاثره
كما اذا كان الفاعل علة تامة لاثره ولا يكون الاثر المفعول
له ماديا كالمبدا الاول بالنسبة الى الصادر الاول و
القابل وحده لا يكون كذلك اصلا اذ لا بد له من الفاعل
بالضرورة فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول

وحده

وحده ليس بموجب اصلا فلو اجتمع القبول والفعل في شيء
واحد لزم امكان الوجوب وامتناعه من جهة واحدة
وهو محال والثاني انه لو كان الواحد الحقيقي البسيط
فاعلا لشيء وقابلا له يلزم ان يصدر عن البسيط الحقيقي
اثران وهو باطل لما مر وذلك لان القبول غير الفعل
لان الشيء باعتبار القبول مستفيد وباعتبار الفعل
مفيد والاستفادة غير الافادة واذا كان القبول غير
الفعل فلا يكون مصدر احدهما من القبول والفعل مصدر
الآخر والا لزم صدور اثرين وهو القبول والفعل عن
البسيط قلنا في الجواب عن الاول لا نسلم ان الفاعل
للشيء مستلزم له والقابل غير مستلزم لكن عدم استلزام
الشيء باعتبار هو اعتبار قابليته لا ينافي استلزامه
باعتبار آخر هو اعتبار فاعليته فلا يلزم اجتماع المتنافيين
وانما يلزم ان لو كان الاستلزام وعدمه باعتبار
واحد وهو ممنوع ولهذا اي لما ذكرنا من ان عدم
الاستلزام باعتبار لا ينافي الاستلزام باعتبار آخر
قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام الذي لا
ينافي الوجوب بل يجامعه لا بالامكان الخاص الذي
ينافيه ولا يجامعه قيل عليه نسبة القابل الى المقبول
وان كان بالامكان العام لكنه يحتمل الامكان الخاص
ولذلك يمكن المقبول من حيث هو مقبول مع وجود
القابل فيقال نسبة الفاعل لا يحتمل الامكان الخاص
ونسبة القابل يحتمله فلو كان الواحد الحقيقي قابلا
لشيء وفاعلا له من جهة واحدة يلزم ان يكون
نسبة واحدة محتملة للامكان الخاص وغير محتملة له

اوبقال نسبة الفاعل يتعين بالوجوب ونسبة القابل لاتتعين
فيلزم المنافاة وفي الجواب عن الثاني لانم ان البسيط
لايجوز ان يكون مصدرا لاثرين وما قيل في بيانه فقد ظهر
ضعفه ولاتمامية واشار اليه بقوله والقول في ان البسيط
لايتعدد اثاره قد سبق فيما مر ضعفه على ان القبول و
الفعل بمعنى التاثير ليسا من الموجودات الخارجية تامل
الباب الثاني من الكتاب الاول في الاعراض قد تقدم
مباحث الاعراض لكونها اسهل تعقلا فتقديمها في التعلم
اولى واما تقدم الجوهر فظاهر لان العرض انما تحصل به
ولما كان تعريف العرض يعلم مما مر في اول الكتاب في
تقسيم المعلوم اكتفى به وفيه الباب الثاني فصول
اربعة الفصل الاول في المباحث الكلية التي لاتختص
بنوع واحد من الاعراض المبحث الاول في تعداد اجناسها
اجناس الاعراض المشهور فيما بين القوم انحصار الاعراض
اي اجناسها العالية في المقولات التسع التي نعدها و
الجوهر مقولة واحدة فالمجموع عشرة وانما قال المشهور
لان ذلك امر مشهور فيما بينهم لايقوم عليه دليل لا على
الحصر ولا على انها اجناس لما تحتها وقال بعض انها ثلث
الكم والكيف والنسبة نقل عن الشيخ انه قال العرض اما
ان يقتضي القسمة لذاته اولا والثاني اما ان يقتضي
النسبة لذاته اولا فهذه ثلثة اقسام ومع الجوهر يصير
اربعة وقيل انها اربع لان العرض اما غير قار الذات
وهو الحركة او قار الذات وهو اما ان لايتعقل الا مع
الغير وهو الاضافة او يتعقل بدونه وهو اما ان
يقتضي التجزي والقسمة لذاته وهو الكم اولا وهو الكيف

ومع الجوهر يصير خمسا وهي اي المقولات التسع هي
هذه التي نعدها اولها الكم ابتدا به لانه اعم وجودا من
الكيف فان احد قسميه وهو المنفصل يعني العدد
يعم المجردات وغيرها واصح وجودا من الاعراض النسبية
التي لاتقرر لها في موضوعاتها كتقرر الكميات والكيفيات
وهو اي الكم ما يقبل اي عرض يقبل القسمة والتجزية
لذاته بلا واسطة فخرج عنه ما لايقبل القسمة اصلا وما
يقبلها بالواسطة كما يجي في الكم بالعرض واما الجسم
الطبيعي فخارج عنها كالاعداد القابلة للقسمة لذاته و
يسمى كما منفصلا والمقادير المنقسمة لذاته ايضا وهي
اما مقدار تام طول وعرض وعمق وهو الجسم التعليمي
او ناقص طول وعرض او طول فقط والاول السطح و
الثاني الخط ويسمى الجميع بالكم المتصل وثانيتها الكيف
وهو ما اي عرض فيخرج الجمر والمجردات لايقبل القسمة
لذاته اي القسمة الذاتية منتفية عنه سواء لم ينقسم بالعرض
ايضا او ينقسم فيدخل فيه ما لايقبل القسمة لذاته وما
ينقسم بالعرض وما لاينقسم بالعرض ايضا كما لاينقسم لذاته
كالعلم بالمعلوم الغير المنقسم ويخرج به الكم ولايتوقف
تصوره على تصور غيره مما هو خارج عنه فيخرج به ما
فيه نسبة ما وهو باقي المقولات كالالوان فانها لاتقبل
القسمة لذاته ولايتوقف تصورها على ما هو خارج
عنها قيل لابد من قيد يخرج به النقطة والوحدة وهو
اللاقسمة وسيجي بحثهما في اخر تعداد المقولات وثالثتها
الاين وهو حصول الشيء او الهيئة التابعة لذلك الحصول
في المكان اي في الحيز الذي يخصه ويكون مملوا به وهو

الاين الحقيقي او في حيز بسبب اليه في الجملة كلون زيد
في بلده او في البلد او الاقليم او المعمور من الارض فان
كل واحد منها يقع في جواب اين هو ورابعتها المتى
وهو حصول الشيء او الهيئة التابعة للحصول في الزمان
اوطرفه وهو الآن وهذا ايضا حقيقي اذا انطبق ٥
الزمان على ما وقع فيه كلون الكسوف في وقت كذا
وكاليوم للصوم وغير حقيقي كالشهر والسنة ونحوهما
لما وقع في بعض اجزائها كما يقال الخسوف في شهر كذا الا
ان الحقيقي منه يجوز ان يشترك فيه كثيرون بخلاف
الاين الحقيقي وخامستها الوضع وهو يقال بالاشتراك
على معان احدها قبول الاشارة الحسية والنقطة ذات
وضع على هذا ويقال على هيئة حاصلة للشيء بسبب
نسبة اجزائه بعضها الى بعض ويقال بمعنى المقولة ٥
وهو الهيئة الحاصلة للشيء اي للجسم بسبب نسبة
بعض اجزائه الى بعض بالقرب والبعد وغيرهما ق ٥
بسبب نسبة الاجزاء الى الامور الخارجة عنه عن الشيء
من جهات العالم كوقوع بعض الاجزاء نحو السماء ٥
وبعضها نحو الارض كالقيام والاستلقاء فبقوله
الهيئة الحاصلة بسبب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ٥
يخرج غيرها من المقولات وبقوله والى الامور الخارجة
عنه يتميز القيام عن الاستلقاء والانتصاب عن ٥
الانتكاس فانه لو لم يعتبر النسبة الى الامور الخارجة
في الوضع لكان الانتصاب والانتكاس وضعا واحدا
وسادستها الاضافة وهي النسبة يخرج الكم والكيف
العارضة للشيء بالقياس الى نسبة اخرى ولهذا يقال

لها

لها النسبة المتكررة وبهذا خرج ساير المقولات عنها كالابوة
والبنوة فان الابوة تعرض للشيء بالقياس الى البنوة وكذلك
البنوة وهي قد يكون مختلفة كما ذكر ومتفقة كالاخوة العارضة
للاخوين فلكل منهما اخوة خاصة بالنسبة الى الاخرى قائمة
به وسابعتها الملك ويقال له الجدة ايضا وهو هيئة الشيء
به خرج ما ليس بهيئة وتلك الهيئة هي الحاصلة للشيء بسبب
ما يحيط به سواء كانت الاحاطة بكل الشيء كالثوب الشامل
لجميع البدن او ببعضه كالخاتم والعمامة والخف وغيرها
فخرج منه ما ليس كذلك وينتقل المحيط بانتقاله اي بانتقال
الشيء المحاط فخرج به المكان لانه لا ينتقل بانتقال المتمكن
وان كان يعرض له بسببه هيئة كالتعمم الحاصل للمتعمم
بسبب احاطة العمامة به والتقمص الحاصل بواسطة احاطة
القميص وذلك قد يكون غير خلقي كما ذكر وخلقيا طبيعيا
كالاهاب للهرة وثامنتها مقولة ان يفعل وهو كون
الشيء مؤثرا في الغير كالقاطع ما دام قاطعا فان للقاطع
ما دام قاطعا حالة متجددة غير قارة هو التاثير القطعي
المسمى بان يفعل وتاسعتها ان ينفعل وهو كون الشيء
متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا فان له حالة غير
قارة هي مقولة ان ينفعل لا الحالة الحاصلة فيه بعد الانقطاع
فانها من الكيفيات المستقرة فيه ولما كانت هاتان ٥
المقولتان متجددتين غير قارتين اختير لهما ان يفعل
وان ينفعل دون الفعل والانفعال واعلم ان ظاهر العبارة
يدل على ان المذكور احكام ثلثة بعد تعداد المقولات
الاول ان الوحدة والنقطة خارجتان عنها اي عن
المقولات التسع المذكورة لانهما غير داخلتين فيما عدا الكيف

وهو ظاهر واذا زيد في تعريف الكيف قيد اللاقسمة فهما
غير داخلتين فيه ايضا واما اذا اكتفى في تعريفه بما ذكره انه م
المص فظاهر انهما من الكيف كما نقل عن الامام ايضا انهما من
الكيف لان كلا منهما عرض لا يتوقف تصوره على تصور
ما هو خارج عنه ولا يقتضي قسمة ولا نسبة والثاني
ان جنسيتها اي جنسية المقولات لما تحتها غير معلومة
لاحتمال ان يكون كل واحد منها من تلك المقولات
او بعضها مقولا على ما تحتها قولا عرضيا غير ذاتي فلا
يكون جنسا لما تحتها والثالث ان العرض ليس جنسا
لها للمقولات لان عرضيتها محتاجة الى البيان بالبرهان
وجنس الشيء وذاتيه لا يثبت بالبرهان كما بين في موضعه
وقيل لان العرض لو كان جنسا لها لامتنع تصورها
بدونه والتالي باطل اذ قد يتصور كل منها مع الغفلة
عن العرضية ورد ذلك بانه انما يتم اذا كانت المقولات
متصورة بالكنه وهو ممنوع وقيل لما كانت الاعراض
الاضافية احوج الى الكون في الموضوع من الكميات و
الكيفيات فيكون اولى بالعرضية من غيرها فالعرض
ح مقول بالتشكيك على ما تحتها فلا يكون جنسا هذا وقد
يقال ان قوله واعلم الخ اشارة الى جواب سوال مقدر
هو ان يقال حصر المص العرض في المقولات التسع غير
صحيح لخروج النقطة والوحدة عنها مع انهما عرض
واجيب بانهما خارجتان عنها لانهما ليستا داخلتين
في العرض لانهما غير موجودتين عند المتكلمين اذ
الوحدة عدمية والنقطة لم تثبت عندهم المبحث
الثاني من المباحث الكلية في امتناع الانتقال عليها
بيان م

على

على الاعراض كلها اجمع عليه اي على امتناع الانتقال
عليها جمهور العقلاء من المتكلمين والحكماء واحتجوا
على ذلك بان تشخص الاعراض لكونه امرا وجوديا
ممكنا محتاج الى علة فهي اما نفس الاعراض او لازمها
او العوارض الحالة فيها او محلها او الحال في محلها
او امر مباين مفارق عنها والكل باطل سوى المحل
والحال فيه لان حكمه حكم المحل و قد ثبت ان تشخص
العرض لمحله او الحال في محله فلا ينتقل منه لانه
لو انتقل منه لانعدم تشخصه فلا يبقى هويته موجودة
فلا يتصور انتقاله اما ان تشخصها ليس لنفسها ولا
للوازمها فلان تشخص افرادها افراد الاعراض و
هوياتها ليس لنفسها ولا للوازمها والا اي وان
كان تشخصها لنفسها او للازمها انحصرت انواعها
انواع الاعراض في اشخاصها كما مر في بحث الماهية
لكن انحصار انواعها في الاشخاص ظاهر البطلان
قيل فلا يطرد دليل امتناع الانتقال في عرض منحصر
نوعه في شخصه واما ان تشخصها لا يكون لعوارضها
الحالة فيها في الاعراض فلان ذلك موجب للدور
وذلك لتوقف حلولها اي حلول تلك العوارض
الموجبة لتشخصها على تعينها اي تعين الاعراض و
تشخصها لانها ما لم تتعين ولم تتشخص لم يتصور
حلول شيء فيها فلو توقف تعينها على تلك العوارض
لزم الدور واما بطلان كون علة التشخص امرا مفارقا
فقيل في بيانه ان نسبة المفارق الى الكل سواء فلا
يكون علة لتشخص فرد دون آخر والا لزم الترجيح

بلا مرجح ورُدّ ذلك بجواز ان يكون لم نسبة خاصة
الى تشخص معين سيما اذا كان المفارق فاعلا مختارا
فان له ان يختار ما يشآء. وقيل في بيانه ان تشخص
الاعراض لو كان للمفارق لاستغنت عن الموضوع
لانه يكفي في وجودها وتشخصها ذلك المفارق ه
المباين فيستغني عن الموضوع وهو ظاهر البطلان
البطلان وفيه تامل واذا بطلت الاقسام الممكنة المذكورة
فهو اي فتشخص الاعراض انما هو لمحالها المحال ه
الاعراض اولما تحل في محالها فلا تنتقل الاعراض عنها
عن المحال والا انتفت تشخصاتها فينعدم هوياتها
بسبب الانتقال عن المحال فان قيل قد تحس انتقال
رائحة التفاح الى ما يجاوره فما ذكر في بيان امتناع مثلا م
انتقال العرض انكار للحس قلنا الحاصل في المجاور
فرد آخر من الرائحة مماثل لما في التفاح حصل فيه
باحداث الفاعل بواسطة استعداده له وهذا الحكم
اي امتناع الانتقال انما هو في الاعراض لان تشخصها
بسبب المحل فلا يصح انتقالها عن المحل بخلاف ه
الجسم بالنسبة الى الحيز فانه يجوز انتقاله من حيز
الى آخر فانه الجسم غير محتاج في تشخصه الى الحيز لان
تشخصه حاصل من غير الحيز والمكان بل احتياج الجسم
الى الحيز انما هو في تحيزه لا في تشخصه وهو اي تحيزه
حاصل له باعتبار الحيز بين فلا يمتنع ان ينتقل من
حيز الى آخر لانه في كونه متحيزا محتاج الى حيز ما بخلاف
العرض فانه في تشخصه محتاج الى موضوع معين ه
لان موضوعا ما مبهما غير معين لا يكون علة للتشخص

الوهر

العرض اذ الشيء ما لم يتعين لا يكون سببا للتعين كما لا يخفى
الثالث من المباحث الكلية المشتركة بين الاعراض في
جواز قيام العرض بالعرض وعدمه منعه اي قيام العرض
بالعرض المتكلمون متمسكين في ذلك بان المعنى بالقيام
اي بقيام شيء بآخر هو حصوله اي حصول الشيء في الحيز
تبعا لحصول محله اي محل ذلك الشيء فيه في الحيز وذلك ه
المحل المتبوع في التحيز لا يكون الا الجوهر اذ لو كان المتبوع عرضا
لا يكون حصوله في الحيز بالاستقلال فلم يكن هو بالمتبوعية
والمحلية اولى من الاول لكون كل منهما في التحيز تابعا للغير
وهو اي متمسك المتكلمين ضعيف لان القيام هو الاختصاص
الناعت اي اختصاص شيء بآخر بحيث يكون الاول نعتا
للثاني والثاني منعوتا به لانه لو كان معنى القيام ما ذكره
المتكلمون يشكل بقيام صفات الله تعالى بذاته فان صفات
الله تعالى قائمة بذاته باتفاق المتكلمين مع امتناع تحيزه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا وان سلم يعني لا نسلم اولا ان معنى
القيام ما ذكره المتكلمون بل هو الاختصاص الناعت ه
كما ذكرنا ليمكن طرده في جميع الصفات وان سلم ان ه
معنى القيام ما ذكرتم فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله اي
محل العرض الذي هو عرض ايضا تبعا لتحيز محل آخر وهو
اي المحل الآخر هو الجوهر كالسرعة التابعة للحركة التابعة
للجسم في التحيز قوله لم يكن هو بالمتبوعية اولى قلنا
يجوز ان يكون فيه خصوصية تقتضي المتبوعية وجوّز
قيام العرض بالعرض غيرهم واحتج الحكماء على جوازه ه
بان السرعة والبطوء عرضان للاستحالة قيامهما بنفسهما
قائمان بالحركة لا الجسم فانهما اي الحركة هي المنعوتة بهما ه

بالسرعة والبطوء دون الجسم فان الجسم لا يتصف
بالسرعة والبطوء الا بالمجاز قيل عليه ان السرعة
والبطوء ليسا عرضين موجودين ثابتين للمحل بل هما
لاجل السكنات المتخللة بين الحركات وقلتها وكثرتها
فالبطوء هو ان يسكن الجسم سكنات كثيرة في زمان
قطعه المسافة والسرعة هو ان يسكن الجسم سكنات
قليلة بالقياس الى سكنات البطي وهذا صفة الجسم المتحرك
دون حركته فان قيل قد يثبت ان البطوء ليس بتخلل
السكنات كما سيجي قلنا ان سلم فلا نم ان السرعة والبطوء
عرضان موجودان بل هما من الامور النسبية الاعتبارية
التي لا وجود لها في الخارج وذلك لان الحركات مختلفة
بالحقيقة فاذا تصورت الحركات المختلفة وقيس بعضها
الى بعض عرض لها في الذهن السرعة والبطوء ولذلك
قد يكون حركة سريعة بالنسبة الى اخرى بطيئة بالنسبة الى
ثالثة والنزاع انما هو في العرض الموجود في الخارج قيل
الخشونة والملاسة كيفيتان موجودتان قائمتان بالسطح
الذي هو عرض ورد بانهما من الوضع لا الكيف والوضع
امر نسبي اعتباري وان سلم انهما كيفيتان موجودتان
فلا نم انهما قائمتان بالسطح بل بالجسم المبحث الرابع من
المباحث الكلية المشتركة في بقاء الاعراض اعلم ان المتكلمين
سيما الشيخ واتباعه ذهبوا الى ان العرض لا يبقى زمانين
فالاعراض كلها عندهم متجددة منقضية ينقضي فرد
منها ويتجدد مثله في كل آن بارادة الفاعل المختار فانه
بارادته يخصص كل فرد بوقته الذي يوجد فيه وان كان
يمكن ان يوجد قبله او بعده قيل انما ذهبوا الى ذلك

لانهم

لانهم قالوا السبب المحوج الى المؤثر هو الحدوث دون
الامكان فلزمهم الاستغناء العالم حال بقائه عن الصانع
فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان
العرض متجددا متصرما محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر
المشروط في بقائه به حال بقائه ايضا محتاجا الى ذلك المؤثر
بواسطة احتياج شرطه فلا يلزم الاستغناء واما الحكماء و
المعتزلة فقالوا ببقاء الاعراض سوى السيالة منها كالزمان
والصوت والحركة واختار المص مذهب الشيخ فقال امتنع
اي بقاء الاعراض الشيخ ابو الحسن الاشعري رحمه الله وتمسك
في ذلك بوجوه المذكور منها في الكتاب وجهان فاستدل
عليه اولا بان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم
اي البقاء بالعرض فلا يكون العرض باقيا اذ لو كان باقيا
يلزم قيام البقاء به وقيام العرض بالعرض باطل لما مر و
استدل عليه ثانيا بانه لو بقي العرض في الزمان الثاني لامتنع
زواله فيما بعده لكن التالي باطل ضرورة واشار الى الملازمة
بقوله لانه لا يزول اي لو زال العرض في الزمان الثالث
وما بعده فزواله اما لنفسه او لغيره والغير اما مؤثر موجب
وجودي او عدمي او مؤثر مختار والكل باطل فيستحيل
زواله اما الاول فلانه لو زال لنفسه بان يقتضي نفسه
زواله وعدمه وهو شان الممتنع مع انه في الزمان الاول
موجود ممكن صار الممكن ممتنعا وهو باطل لاستحالة
ان ينقلب الممكن ممتنعا وايضا لو كان زواله وعدمه
مقتضى ذاته وجب ان لا يوجد ابتداء لان مقتضى ذات
الشيء لا ينفك عنه واما الثاني وهو ان العرض لا يزول
لمؤثر وجودي فلانه يستلزم الدور وذلك لان المؤثر

بالذكر

الوجودی انما یکون کطریان ضدٍ علی محل العرض موجبٍ
لزوال الضد الاول وذلک باطل فان وجوده ای وجود
الضد الطاری علی المحل مشروط بعدم الضد الآخر وزواله
ای وجوده عن المحل لامتناع اجتماع الضدین فی محل واحد
فلو تعلل زوال الضد الاول بوجود الضد الطاری لزم
الدور واما الثالث وهو ان العرض لا یزول لموثر عدمی
کزوال شرط فانه ای فان شرط وجود العرض الزائل
هو الجوهر فیعود الکلام الیه بان یقال زوال ذلک
الشرط وعدمه اما لنفسه او لموثر وجودی وهو باطل
لما مر او عدمی هو زوال شرط وذلک الشرط اما عرض
ویلزم منه الدور لان زوال العرض یتوقف علی زوال
شرطه الذی هو الجوهر الموقوف زواله علی زوال العرض
او جوهر والکلام فیه کالاول بان یقال زوال هذا الشرط
اما لنفسه او لموثر وجودی وهو باطل لما مر او عدمی
هو زوال شرط آخر هو عرض او جوهر ویلزم الدور علی الاول
والتس علی الثانی لاشتراط کل جوهر بجوهر آخر الی ما لانهایة
له واکتفی بلزوم الدور لان اشتراط کل جوهر بآخر امر ظاهر
البطلان وقیل یمکن ان یجعل قوله فیعود الکلام الیه
لازما لقوله کزوال شرط وقوله ویلزم الدور لازما
لقوله کطریان ضد والمعنی ان العرض لو زال لموثر
وجودی کطریان ضد یلزم الدور کما عرفت ولو زال
لموثر عدمی کزوال شرط فیعود الکلام الیه فاما ان
یدور او یتس ویکون الکلام لفا ونشرا غیر مرتب
واما الرابع وهو ان العرض لا یزول بتاثیر موثر فاعل
بالاختیار فلان الزوال والعدم لا یکون اثر الفاعل

اذ لابد

اذ لابد للفاعل من اثر یوجده لیکون فاعلا فیکون
الفاعل موجدا لا معدما وقد فرض معدما هف واجیب
عن الاستدلال الاول بمنع المقدمتین ای لانم ان البقاء
عرض وانما یکون عرضا لو کان موجودا اذ العرض من
اقسام الموجود کما مر بل هو امر اعتباری یجوز قیامه
بالعرض لان النزاع انما هو فی قیام العرض الموجود
بالعرض وان سلم ان البقاء امر موجود قائم بالعرض
الباقی فلا نسلم امتناع قیام العرض بالعرض وما ذکر
فی بیانه فقد عرفت ما فیه واجیب عن الاستدلال
الثانی بان عدمه ای عدم العرض الباقی یقتضیه ذاته
ذات ذلک العرض بعد وجوده فی زمنه ای نختار
ان عدم العرض وزواله یقتضیه ذاته قوله یلزم انقلاب
الممکن ممتنعا قلنا ممنوع وانما یکون ممتنعا ان لو
یقتضی ذاته العدم مطلقا ولیس کذلک بل ذاته بعد
وجوده فی زمان او اکثر یقتضی عدمه فلا یلزم ان
یکون ممتنعا ولا ان لا یوجد ابتداء والالزام الذی
ذکرتم وهو ان العرض لو کان موجودا فی الزمان
الثانی لامتنع زواله فی الزمان الثالث وما بعده
مشترک بیننا وبینکم لانکم قلتم ان العرض موجود فی
الزمان الاول ثم قلتم انه ممتنع الوجود فی الزمان
الثانی فنقول لو زال ای فی الزمان الثانی فاما ان
یزول لنفسه او لموثر وجودی الی آخر الدلیل فما هو
جوابکم فهو جوابنا ویجوز ان یقال هکذا نختار
ان عدمه یقتضیه ذاته بعد وجوده فی ازمنة
قوله یلزم الانقلاب قلنا الالزام وهو الانقلاب

مشترک لانکم قلتم ان العرض موجود فی الزمان الاول ثم قلتم انه
ممتنع الوجود فی الزمان الثانی وهذا الصق بالمتن او یجاب
عن الاستدلال الثانی بان یقال ان عدم العرض یقتضیه
موثر موجب وجودی قولک هو طریان الضد علی المحل وهو
باطل لاستلزامه الدور قلنا حصر الموثر فی طریان الضد
لم لا یجوز ان یقتضی عدمه موثر مباین عن محله ای محل
العرض غیر طار علیه فان قیل نسبة المباین الیه والی غیره سواء
قلنا یجوز ان یکون للمباین خصوصیة مع العرض الزائل
وان لم تکن معلومة او یجاب بان یقتضی عدم العرض موثر
عدمی هو انتفاء شرط قولهم شرط العرض هو الجوهر قلنا
ممنوع بل ذلک الشرط هو عرض آخر لا یستمر وجوده فان
الاعراض قسمان قسم یستمر وجوده کالالوان وقسم لا
یستمر وجوده کالحرکات فیجوز ان یکون شرط وجود
العرض الباقی عرضا من الاعراض الغیر المستمرة فاذا انقضی
ذلک زال الباقی لزوال شرطه او یقال فی الجواب
یقتضی عدم العرض موثر هو فاعل مختار قولک الفاعل
موجد لا معدم قلنا ممنوع لم لا یجوز ان یکون الفاعل
معدما فان قلت العدم لا یصلح ان یکون اثرا للفاعل
قلنا ان کان المراد ان العدم المستمر لا یصلح لذلک فمسلم
ولا یضرنا وان کان المراد ان العدم المتجدد لا یصلح لذلک
فهو محل النزاع ولا نسلم ان اثر الفاعل لا یکون عدما
متجددا وقد تمسک به بهذا الدلیل الثانی الذی استدل
الشیخ به علی امتناع بقاء الاعراض النظام فی امتناع بقاء
الاجسام فقال لو کانت الاجسام باقیة فی الزمان الثانی
لامتنع زوالها فیما بعد اذ لو زالت فاما بالنفس الخ

قیل

قیل یمکن ان یکون هذا نقضا اجمالیا للدلیل الثانی الزاما
للشیخ فیقال لو صح هذا الدلیل بجمیع مقدماته لزم عدم بقاء
الاجسام کما استدل به النظام علیه لکن التالی باطل عنده
المبحث الخامس من المباحث الکلیة المشترکة بین الاعراض
کلها فی امتناع قیام العرض الواحد بالشخص بمحلین موضوع عن
اذ لو جاز قیام العرض الواحد بالشخص بمحلین لجاز حصول
الجسم الواحد فی آن واحد فی مکانین لکن التالی باطل
فالمقدم مثله قیل فیه نظر اذ لو صح قیاس العرض علی الجسم
فی الحلول فی المحل لصح ان یقال یمتنع اجتماع عرضین فی
موضوع واحد ~~فی محل واحد~~ کما یمتنع اجتماع جسمین فی مکان
واحد لکن اجتماع عرضین بل اعراض متعددة فی محل واحد
جائز اتفاقا کاجتماع السواد والحلاوة والحرکة وغیرها فی
موضوع واحد قال بعض المحققین هذا الحکم وهو انه
یمتنع قیام العرض الواحد بالشخص بمحلین حکم ضروری
وقال معنی قولهم اذ لو جاز لجاز الخ انه لا فرق بین قولنا
العرض الواحد لا یقوم بمحلین وبین قولنا الجسم الواحد
لا یحصل فی آن واحد فی مکانین فی ان العقل کما یحکم بالثانی
بدیهة بلا فکر یحکم بالاول کذلک ولیس معناه ان نسبة
العرض الی المحل کنسبة الجسم الی المکان فلو جاز قیام العرض
الواحد بمحلین لجاز حصول الجسم الواحد فی مکانین
حتی یرد علیه ان النسبتین لیستا علی سواء لامکان
حلول اعراض متعددة فی محل واحد وامتناع اجتماع
جسمین فی مکان واحد واذا کان الحکم بدیهیا فالمذکور
لبیانه فی صورة الاستدلال تنبیه لا یجدی المناقشة فیه
بطائل والتنبیه الثانی علی هذا الحکم هو انا نجزم جزما

يقينا غير محتاج الى فكر بان السواد المحسوس فى هذا المحل
غير السواد المحسوس فى ذلك المحل ولو جاز قيام عرض واحد
بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المخصوص المحسوس فى
هذا المحل المخصوص غير السواد المخصوص المحسوس فى
ذاك المحل الآخر لجواز ان يكون القائم بالمحلين سوادا واحدا
على ذلك التقدير لكن التالى باطل بديهة والتنبيه الثالث
انه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين للزم اجتماع علتين
مستقلتين وهما المحلان لان تشخص العرض لا يحصل الا ه
بتشخص المحل على معلول وفى بعض النسخ على تشخص واحد
هو العرض المخصوص لانه اذا تعدد محل العرض وله مدخل
فى علية تشخصه فلا بد ان يتعدد علته المستقلة بتعدده
لكن اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
ممتنع كما مر فى بحث العلة وزعم بعض من الاوائل اى قدماء
الفلاسفة ان الاضافات المتشابهة الطرفين المتفقة
الحقيقة كالجوار والقرب والاخوة وامثالها تعرض
لامرين كالمتجاورين والمتقاربين والاخوين فيجوز
عندهم قيام عرض واحد بمحلين قالوا لا شك ان بين
المضافين ربطا وذلك بان قام اضافة واحدة بالمضافين
تربط احدهما بالآخر والحق ان الجوار القائم باحد المتجاورين
غير القائم بالآخر بالشخص وكذا الاخوة القائمة باحد الاخوين
غير الاخوة القائمة بالآخر بالشخص وان كانت مشاركة
لها فى النوع والوحدة النوعية كافية فى الربط واما الاضافات
المختلفة كالابوة والبنوة فلا شك فى اختلاف محلهما مع
الارتباط بين المضافين كالاب والابن وقال ابو هاشم
التاليف عرض ثبوتى يقوم بجوهرين متالفين لان من

الاجسام

الاجسام ما يصعب انفكاك اجزائه بعضها عن بعض وذلك
لقيام التاليف الذى هو حالة ثابتة بين الجزئين بها يعسر
انفكاك احدهما عن الآخر قائمة بهما اى بكل من الجزئين
لا بمجموعهما من حيث هو مجموع والا كان المحل واحدا ه
فيجوز عنده قيام تاليف واحد شخصى بمحلين والا اى
ان لم يقم تاليف واحد بهما لما امتنع اى الجزآن عن
الانفكاك كالمتجاورين فانه يجوز انفكاك احدهما عن الآخر
لعدم التاليف بينهما وقال ابو هاشم ايضا لا يقوم التاليف
الواحد باكثر من جزئين وزعم انه اذا انضم الى الجزئين
ثالث حصل تاليف آخر بينه وبين احد الاولين وهكذا
فى الرابع وما بعده والا اى ان قام التاليف باكثر من
جزئين لعدم التاليف بعدم الجزء الثالث لان انعدام
المحل يوجب انعدام العرض الحال فيه فلا يبقى الجزآن
الباقيان بعد عدم الثالث مولفين لكنه ليس كذلك
بل الجزآن الباقيان يكونان مولفين بعد انعدام الثالث
كما كانا قبله واجيب عما قاله ابو هاشم بان احالة عسر
الانفكاك فيما بين الجزئين الى احتياج التاليف اليهما
الى الجزئين ليس اولى من احالته اى احالة عسر الانفكاك
الى احتياج احدهما اى احد الجزئين الى الجزء الآخر فيجوز ه
ان يكون عسر الانفكاك بين الجزئين لاحتياج احدهما
الى الآخر لا بقيام تاليف واحد بهما او من احالة عسر
الانفكاك الى الصاق الفاعل المختار احدهما بالآخر ه
بارادته فانه بارادته يلصق احدهما بالآخر بحيث يعسر
الانفكاك بينهما قال بعض المحققين اعلم ان العرض ه
الواحد بالشخص يجوز قيامه بمحل منقسم بحيث ينقسم

ذلك العرض بانقسامه حتى يوجد كل جزء من الحال في جزء
من محله وهذا مما لا نزاع فيه ولا خلاف واما قيامه
بمحل منقسم على وجه لا ينقسم العرض بانقسام المحل ففيه
خلاف واما قيام العرض الواحد بالشخص بمحل مع قيامه
بعينه بمحل آخر فهو الذي ذكر انه بديهي البطلان وما نقل
عن ابي هاشم في التاليف ان حمل على القسم الاول فلا نزاع
معه الا في انقسام التاليف وكونه وجوديا وان حمل
على الثاني فبعد تسليم جوازه يبقى المناقشة في وجودية
التاليف والمشهور ان مراده القسم الذي علم بطلانه
بديهة لما فرغ من المباحث الكلية المشتركة بين جميع
الاعراض شرع فيما يختص بكل مقولة مقولة فقال الفصل
الثاني في مباحث الكم وقد عرفت وجه الابتداء به في
تعداد المقولات وهي خمسة المبحث الاول في اقسام الكم
وهو ما يقبل القسمة لذاته اما ان ينقسم الى اجزاء لا
تشترك في حد واحد هو نهاية لاحد القسمين وبداية
لآخر وهو اي الكم المنقسم بهذه الحيثية هو المنفصل
ويسمى العدد يعني الكم المنفصل منحصر في العدد ليس
الا لان قولهم المنفصل انما هو بامور متفرقة وتلك آحاد
والواحد اما ان يوخذ من حيث هو واحد من غير
ان يلاحظ معه شيء آخر او يوخذ من حيث انه واحد
هو انسان او فرس او غير ذلك فالآحاد الماخوذة بالاعتبار
الاول وحدات مجتمعة بينها انفصال خالي وبهذا الاعتبار
يقبل القسمة الذاتية ويكون كما بالذات فعلم ان كل عدد
عبارة عن وحدات مجتمعة مولفة تلك الوحدات
كالعشرة فانها عشر وحدات ليس بينها حد مشترك لانه

ان

ان اشير من العشرة الى السادس مثلا انتهى اليه و
ابتداء الاربعة من السابع فلا يكون مشترك بينهما وان
اخذ الآحاد بالاعتبار الثاني كان كما بالعرض لكونها
معروضا للعدد معدودا به او ينقسم الكم الى اجزاء
تشترك تلك الاجزاء في حد واحد وهو الكم المتصل كالمقدار
المنقسم في جهة واحدة او جهتين او الجهات الثلث
كالخط فانه اذا قسم بجزئين كان بينهما نقطة هي بعينها
نهاية لاحد الجزئين وبداية لآخر او نهاية لهما او بداية
لهما على اختلاف العبارات بحسب الاعتبارات واذا
قسم السطح الى قسمين كان الحد المشترك بينهما الخط
وان قسم الجسم كان الحد المشترك هو السطح والحد ذو
وضع اي قابل للاشارة الحسية بين مقدارين يكون
نهاية احدهما وبداية الآخر ومن خواصه انه اذا انضم الى
احد الجزئين لم يزد به وان نقص لم ينتقص فهو مخالف
بالنوع لما هو حد له ولولا ذلك يكون التقسيم الى القسمين
تقسيما الى ثلثة والى ثلثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالنقطة
ليست جزء من الخط وكذا الخط بالنسبة الى السطح والسطح
بالنسبة الى الجسم بل هي عرض حال في الخط المتناهي كاضويه
فان لم يكن اي الكم المتصل قار الذات اي لا يكون
اجزاؤه تجتمع في الوجود فهو اي الكم المتصل الغير
القار الذات هو الزمان لان بين اجزائه حدا مشتركا
هو الحال وهو نهاية للماضي وبداية للمستقبل ولا تجتمع
اجزاؤه في الوجود لانصرامه وتجدده وان كان اي
الكم المتصل قار الذات مجتمع الاجزاء فهو المقدار فان
انقسم ذلك المقدار في جهة واحدة فقط فهو الخط

وبه وبالخط ينتهى السطح ان كان متناهيا فى الوضع اى
يشار الى طرفه اشارة حسية كما هو اى الخط ينتهى ان كان
متناهيا فى الوضع بالنقطة وان انقسم المقدار فى جهتين
فهو السطح والبسيط يطلق عليه ايضا وبه وبالسطح ينتهى
الجسم فى الاكثر وقد ينتهى الجسم بالخط كالجسم المسنم و
بالنقطة كالجسم المخروط وان انقسم المقدار فى الجهات
الثلث كلها فهو الجسم التعليمى سمى به لانه يبحث عنه
فى العلوم التعليمية اى الرياضية والثخين يقال على
الجسم التعليمى والثخن حشو ما بين السطوح اى
الذى يحصره سطح واحد او اكثر وقيل السطوح اعم
من ان يكون فيه بالفعل تحقيقا او تقديرا فالكرة لها
سطوح تقديرية فان اعتبرته اى الثخن نزولا كما فى
الماء فعمق وان اعتبرته اى الثخن صعودا كما فى
البيت فسمك فالعمق هو الثخن بقيد النزول كما
ان السمك ثخن بقيد الصعود وقد يطلق الثخن
على حشو ما بين السطوح بلا اعتبار قيد وعلى هذا يقال
ان الجسم فى نفسه عميق وقد يطلق العمق ايضا على
البعد المقاطع للطول والعرض على زوايا قائمة وهو
اى الطول هو البعد المفروض اولا اعم من ان يكون
اطول اولا وقد يقال للامتداد الآخذ من مركز العالم
الى المحيط وقيل الطول هو اطول الامتدادين ٥
المتقاطعين فى السطح على زوايا قائمة والآخذ اى ٥
الامتداد الآخذ من راس الانسان الى قدمه هو طوله و
الامتداد الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى اسفله و
حافره هو طول ذوات الاربع وقيل الامتداد الآخذ

من راس

من راس ذوات الاربع الى ذنبه هو طولها والعرض ٥
مجرور عطف على قوله للطول ولما اراد ذكر تفسير الطول
بتفاصيلها فصل بين المعطوف والمعطوف عليه وهو
اى العرض هو الامتداد والبعد المفروض ثانيا او العرض
هو الامتداد الاقصر كما ان الطول هو الامتداد الاطول
فلا يتصور فى المربع ويقال للسطح اى لما له امتدادان
وبهذا الاعتبار كل سطح عريض فى نفسه والآخذ اى ٥
الامتداد الآخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض
الانسان والآخذ من صدره الى ظهره عمقه والامتداد
الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرض الحيوان وقيل
من يمين الحيوان الى يساره كما فى الانسان وقيل الامتداد
الآخذ من ظهر ذوات الاربع الى الارض عمقها والطول
والعرض والعمق على ما ذكر فى المتن كميات ماخوذة
مع اضافات عارضة لها كما يظهر من التامل فى تفسيرها
المبحث الثانى فى الفرق بين الكم بالذات والكم بالعرض
الكم بالذات ما يكون كما فى نفسه لا باعتبار امر يلحقه و
الكم بالعرض ما يكون كما بواسطة امر لاحق له لا باعتبار
ذاته وذلك اربعة اقسام الاول ما يكون حالا فى كم ٥
بالذات كالزمان فانه وان كان كما متصلا بالذات
كما عرفته فانه اى الزمان كم متصل بالعرض ايضا ولا باس
بعروض شىء من مقولة لآخر من تلك المقولة كما يعرض
الاقربية التى هى من مقولة الاضافة للقرب الذى
هو من الاضافات ايضا وانما قلنا ان الزمان كم
متصل بالعرض لقيامه بالحركة لان الزمان مقدار
الحركة ومقدار كل شىء قائم به فالزمان قائم بالحركة

المنطبقة على المسافة لان كل جزء من الحركة شاغل لكل جزء
من المسافة بحيث يزيد الحركة بزيادة المسافة وينقص
بنقصانها وهو معنى الانطباق والانطباق يجرى مجرى
الحلول فالحركة حالة فى المسافة التى هى كم بالذات لانها من
المقادير فالزمان لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة
حال ايضا فى المسافة ولذا يقال زمان فرسخ او فرسخين
فهو كم متصل بالعرض لحلوله فى الكم بالذات الذى هو
المسافة واعتبر انطباق الحركة على المسافة ليلزم
حلول الزمان فيها ولم يكتف بقيامه بالحركة لقال لان الحركة صح
بمعنيين احدهما بمعنى التوسط وهو كون المتحرك فيما
بين مبدا الحركة ومنتهاها بحيث يكون حالة فى كل
آن غير حالة فى الآن السابق واللاحق باعتبار محاذاته
للامور الخارجة عنه وهذا امر موجود من مقولة الكيف
لانه صفة ثابتة للمتحرك والثانى بمعنى القطع وهو الامر الممتد
الحاصل فيما بين مبدا الحركة ومنتهاها وبهذا المعنى كم
لانه يقبل القسمة لكنه لا اخفاء فى كونها معدومة اذ الموجود
انما هو جزء منه فاعتبر الانطباق على المسافة ليلزم حلول حلول
الزمان فى كم موجود هو المسافة والزمان كما انه كم متصل
بالعرض كم منفصل بالعرض ايضا لا لكونه حالا فى كم منفصل
بل لكونه محلا معروضا له وذلك اذا قسم الزمان بالساعات
فيقال زمان كذا عشر ساعات او اقل او اكثر فيعرض له
العدد فذكر هنا لاستيفاء احوال الزمان لا لكونه
مثالا لما هو بصدده والثانى ما يكون محلا للكم كما اشار
اليه بقوله او محلا له اى الكم بالعرض شىء يكون محلا
للكم بالذات سواء كان متصلا او منفصلا كالجسم الطبيعى

والمعدود

والمعدود فان الجسم الطبيعى لكونه محلا للجسم التعليمى
الذى هو كم متصل بالذات كم متصل بالعرض وكذلك
المعدود من كل شىء كم منفصل بالعرض لكونه محلا
معروضا للعدد الذى هو كم منفصل بالذات واشار الى
ثالث الاقسام بقوله او حالا فى محله اى الكم بالعرض ما
يكون حالا فى محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق
بياضه اكثر من سواده او اقل او مساو فالبياض يوصف
بالمساواة والاكثرية والاقلية التى هى من خواص الكم بالذات
باعتبار حلوله فى الجسم الطبيعى الذى هو محل الجسم
التعليمى الذى هو كم بالذات ورابع الاقسام ما اشار
اليه بقوله او متعلقا به اى الكم بالعرض قد يعرض له
الكمية لكونه متعلقا بالكم بالذات لا لانه حال فيه او محل
له وذلك كالقوة المتناهية او الغير المتناهية فالقوة
المؤثرة فى الشىء توصف بالتناهى واللاتناهى الذى
هو من خواص الكم لا لان القوة متناهية او غير
متناهية فى نفسها بل بحسب تناهى آثارها آثار تلك
القوة ولا تناهيها عددا او زمانا فالقوة يتصف
بالزيادة والنقصان والمساواة التى هى من خواص
الكم باعتبار عدد ما يظهر منها وباعتبار زمان بقاء
فعلها فاتصاف القوة بخواص الكم انما هو باعتبار
اتصاف آثارها بها واتصاف آثارها بها انما هو باعتبار
زمانها او عددها المبحث الثالث من الفصل
الثانى فى عرضية هذه الكميات كلها المنفصلة والمتصلة
قارة وغيرها وفى بعض النسخ فى عرضية هذه الكميات
قيل الاول اولى لان الخلاف بين الحكماء والمتكلمين

فى عدميتها و وجوديتها ولقول المص لا وجود لها فى
الخارج ولكن قول المص واما المقادير فهى الجسمية او
اجزاوها فى آخر احتجاج الحكماء فلا يكون جوهرا نوبد
الثانى قال المتكلمون العدد الذى هو كم منفصل لا
وجود له فى الخارج لانه مركب عن الوحدات التى هى
اعتبارات عقلية لا وجود لها فى الخارج كما سبق فى
بحث الوحدة والكثرة ان الوحدة امر اعتبارى غير موجود
واذا كان الاجزاء مما لا وجود له فى الخارج فكذلك
الكل المركب منها لا وجود له فى الخارج واما الكميات
المتصلة التى هى المقادير فهى ايضا غير موجودة فى
الخارج لانها هى الجسمية او اجزاوها بناء على ان
الاجسام مركبة من اجزاء لا تتجزى كما سيأتى ولا
اتصال بينها بل هى منفصلة بالحقيقة الا انه لا تحس
بانفصالها لصغر المفاصل فاذا ائتلفت الاجزاء التى
هى جواهر فردة وتماست فى سمت واحد حصل
منها امر جوهرى منقسم فى جهة واحدة وقد يسميه
بعضهم خطا جوهريا وان تماست فى الجهات الثلث
وانطبقت السطوح بعضها على بعض حصل امر منقسم
فى الجهات الثلث ويسمى جسما بالاتفاق فالجوهر
الفرد على هذا جزء الخط والخط جزء السطح والسطح
جزء الجسم فليس فى الوجود الا الجسم واجزاوه و
كلها جواهر وليست هى اى المقادير امرا زائدا عليها
على الجسمية عارضا لها حالا فيها كما زعمت الفلاسفة
والا اى وان كانت المقادير امورا زائدة على الجسمية
حالة فى الجسم انقسمت تلك المقادير بانقسام الجسم الذى

فى سمتين حصل امر منقسم فى جهتين قد يسمى سطحا جوهريا وان تماست م

هو

هو محلها لوجوب انقسام الحال بانقسام المحل فينقسم الخط
عرضا كما ينقسم الجسم عرضا وينقسم السطح عمقا كانقسام الجسم
عمقا هذا اى انقسام الخط عرضا وانقسام السطح عمقا خلف باطل
لان الخط عندهم طول بلا عرض والسطح عرض بلا عمق قيل
والقائل يؤيد قول الفلاسفة فيقول لا نم انه لو كانت المقادير
حالة فى الجسم يلزم انقسامها بانقسام محلها وانما يلزم ذلك
لو كان الحلول سريانيا وهو ممنوع اذ ليست هى اى المقادير
من الاعراض السارية فى الجسم بل هى حالة فيه باعتبار تناهى
جسميتها فلا يلزم من انقسام الجسم فى الجهات انقسامها
انقسام المقادير فيها فلا يلزم انقسام الخط عرضا ولا السطح
عمقا واجيب عما قيل تاييدا لهم باثبات ان الحلول سريانى
بان السطح مثلا على تقدير حلوله فى الجسم ان لم يكن حالا
فى شىء من الاجزاء المفروضة للجسم قيد الاجزاء بالمفروضة
لاعتراف الخصم بها فلا يكون السطح على تقدير ان لا يكون
حالا فى شىء من اجزاء الجسم حالا فيه فى الجسم وهو ظاهر
وقد فرض حالا فيه هف وان كان السطح حالا فى شىء من
اجزاء الجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه فى كل واحد واحد من
اجزاء الجسم فيقوم السطح الواحد الذى هو عرض واحد بالكثير
الذى هو اجزاء الجسم وقد سبق ان العرض الواحد لا يقوم
بمحلين اولا يوجد السطح بتمامه فى كل واحد واحد من اجزاء
الجسم بل يوجد بعضه فى بعض اجزائه وبعض آخر فى بعض
آخر من اجزائه وهو الحلول السريانى فيلزم القسمة اى
قسمة السطح عمقا لانه قام بعضه ببعض اجزاء الجسم العمقى
قيل بقى قسم آخر لم يذكره المص لظهور بطلانه وهو ان
السطح بتمامه حاصل فى جزء من اجزاء الجسم دون غيره

من الاجزاء وهو باطل والا كان محل السطح ذلك الجزء ه
لا الجسم والمقدار ان محله الجسم هف وفى بعض نسخ المتن
هكذا وان كان فاما ان يوجد بتمامه فقط فيكون هو ذا
مقدار لا غير او فى كل واحد الخ وعلى هذا يكون الاقسام ه
مستوفاة وقد يقال عليه لم لا يجوز ان يحل السطح بتمامه
فى كل واحد بحيث يصير الكل امرا واحدا فلا يلزم قيام الواحد
بالكثير وقيل لم لا يجوز ان يحل السطح فى الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض فى جهتى الطول والعرض دون العمق تامل
احتج الحكماء على ان الكميات المتصلة التى هى المقادير امور
خارجة عن الجسم عارضة له بوجهين الاول انهم
احتجوا على ذلك بان الجسم الواحد قد يتوارد عليه
المقادير المختلفة كالشمعة الواحدة مثلا فانه يزول عنها
مقدار ويرد عليها آخر كما اذا جعلت مدورا ثم مثلثا ثم
مربعا مع بقاء الجسمية المعينة فى الشمعة بحالها ولا شك
ان المتغير المتبدل غير الباقى وغير جزئه فالمقادير المتغيرة
غير الجسمية الباقية وجزئها بل امور عارضة لها والثانى
انهم احتجوا عليه بان الخطوط التى هى نهايات السطوح ه
والسطوح التى هى نهايات الاجسام التعليمية صفات الجسم
التعليمى لان نهاية الشىء صفة قائمة به فالخطوط القائمة
بالسطوح والسطوح القائمة بالاجسام التعليمية صفات الجسم
التعليمى المتخلخل تارة تخلخلا حقيقيا وهو ان يزيد مقداره
الحسى من غير انضمام شىء اليه كالماء اذا تسخن ومنه
والمتكاثف تارة اخرى كذلك وهو ان ينتقص مقداره
الحسى من غير نقص شىء منه كالماء اذا تبرد مع ان ه
الجسم ~~التعليمى~~ الطبيعى الذى هو محل التعليمى باق فى الحالتين

جهة م

بحاله

بحاله من غير زيادة ونقصان فلا يكون المذكور من الجسم
التعليمى وصفاته جوهرا فلا يكون نفس الجسم الطبيعى الذى
هو جوهر ولا جزءه فيكون عارضا له واجيب عن احتجاجهم
الاول بان المتغير هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم الطبيعى
وذلك لان الجسم لما كان مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا ه
زيدت الاجزاء فى الطول تغير شكله وكذلك ان نقصت منه
وزيدت فى العرض فلا نم ان المتغير هو المقادير بل هى اما
نفس الجسمية الباقية او جزؤها وانما المتغير هو الشكل
واوضاع اجزاء الجسم ولا شك ان الشكل غير الجسم واجيب
عن احتجاجهم الثانى بمنع المقدمات بان يقال لا نم ان
الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمى وانما يكون صفة
لشىء لو كانت موجودة وهو اول المسئلة ولا نسلم ه
التخلخل والتكاثف فانه مبنى على وجود الهيولى وسيجى
بطلانه فى بحث الجواهر المبحث الرابع فى الزمان من الناس
من انكر وجوده وقال الزمان امر اعتبارى هو مقارنة
متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة لابهامه كما يقال ه
آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم والاتيان
مبهم غير معلوم فاذا قرن به زال ابهامه فالزمان امر
اعتبارى غير موجود لانه اى الزمان لو كان موجودا
فاما ان يكون قار الذات يجتمع اجزاؤه فى الوجود
فح اجتمع جزؤه الحاضر وجزؤه الماضى معا فى الوجود
فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان لاجتماع
اليومين فى الوجود لكن ذلك باطل حسا واما ان
يكون غير قار الذات وح يقال لو لم يكن الزمان
على تقدير وجوده قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه

كالامس مثلا على بعض آخر من اجزائه كاليوم بحيث لا
يجتمع المتقدم مع المتاخر لان ذلك شان غير القار فيتقدم
بعض اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع
الزمان وذلك لان التقدم انواع خمسة تقدم بالعلية
والطبع والشرف والرتبة والزمان واجزاء الزمان
لما كانت متساوية فلا يكون بعضها محتاجا اليه لبعض
فلا يكون تقدمه بالعلية والطبع ولا بالشرف اذ ليس بعض
اجزائه اشرف من آخر ولا بالرتبة اذ التقدم الرتبي قد
يتغير فيصير المتقدم متاخرا اذا ابتدى من مبدا آخر
فيكون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض بالزمان
فيكون للزمان زمان ننقل الكلام اليه ويتسلسل الازمنة الغير
المتناهية المترتبة وهو باطل واجيب عن ذلك
بان تقدم بعض اجزاء الزمان كتقدم الماضي على بعض آخر
كالمستقبل بذاته لا بزمان آخر وذلك لان التقدم الذي
لا يجتمع فيه المتقدم والمتاخر ان كان عارضا للمتغيرات
والامور الواقعة في الزمان يكون ذلك التقدم بواسطة
وقوعها في زمان متقدم على زمان امر آخر واما ان
كان عارضا لاجزاء الزمان فبذاته لا بزمان آخر
ليلزم التسلسل وذلك لان الزمان لما كان امرا متجددا
متصرما يقتضي تقدم بعض اجزائه على بعض لذاته
لا لامر يلحقه وقد يجاب عنه بان تقدم بعض اجزائه
على بعض تقدم رتبي فانه اذا ابتدى من الماضي يكون
الامس متقدما على اليوم بالرتبة واذا ابتدى من المستقبل
انعكس الامر والمثبتون للزمان وهم الحكماء تمسكوا
في اثباته بوجهين الوجه الاول انا نجد بين ابتداء كل

حركة

حركة وانتهائها امرا ممتدا يقع فيه تلك الحركة ويتسعها قابلا
للمساواة والمفاوتة التي من خواص الكم لا يكون نفس الحركة
ولا سرعتها ولا المسافة وهو الذي يعني بالزمان وانما قلنا
ان بين ابتداء كل حركة وانتهائها امرا كذلك لانا اذا فرضنا
حركة في مسافة معينة كفرسخ مثلا بقدر معين من السرعة
وفرضنا حركة اخرى مثلها مثل الحركة الاولى في السرعة فان
ابتدانا اي الحركتان معا وتركتا معا ايضا قطعتا اي الحركتان
المسافة المعينة معا فبين اخذ كل واحدة من الحركتين
وتركها امر ممتد يسع قطع تلك المسافة مساو للامر الممتد
الذي للاخرى وان تاخرت الحركة الثانية عن الاولى
في الابتداء ووافقت اي الثانية الاولى في الوقوف والترك
قطعت الحركة الثانية المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة
وكذا يقطع الثانية اقل بقطعه الاولى من المسافة ان وافقتها
اي وافقت الثانية الاولى اخذا في الحركة وتركا لها وكانت
الحركة الثانية ابطا من الاولى واذ تصورت هذه
التصورات فبين اخذ الحركة الاولى السريعة في قطع
المسافة وتركها امكان قطع مسافة اي امر ممتد يمكن فيه قطع مسافة معينة بسرعة معينة وكذلك بين الاخذ والترك امكان صح
قطع مسافة اقل منها اي من تلك المسافة المعينة
ببطوء معين بدل تلك السرعة وبين اخذ الحركة الثانية
المتاخرة في الابتداء وتركها امكان اقل من ذلك الامكان
الاول بتلك السرعة التي للحركة الثانية المتاخرة وذلك
لان الثانية المتاخرة لما كانت مشاركة في المسافة للبطيئة
المشاركة للسريعة الاولى في ذلك الامكان المذكور المخالفة
للثانية المتاخرة في السرعة والامكان فزيادة امكان
البطيئة على السريعة المتاخرة مع اشتراكهما في المسافة

تمام

بسرعة المتاخرة فيكون نقصان امكان السريعة المتاخرة
عن الامكان الاول المشتركة بين البطيئة والسريعة
الاولى بسرعتها نظرا الى البطيئة وبتاخرها نظرا الى السريعة
الاولى وهو اى الامكان الاقل جزء من الامكان الاول
لاشتمال الاول عليه وعلى زيادة فيكون الامكان المذكور
قابلا للزيادة والنقصان وما يكون كذلك موجود اذ
لا شيء من العدم كذلك اى بقابل للزيادة والنقصان
اذ لا تمايز فى العدم اذا عرفت هذا فاعلم ان فرض الحركتين
الاوليين ليعلم انهما تشتركان فى المسافة والسرعة والامكان
جميعا وفرض الثانية المتاخرة ليعلم اشتراكها مع الاولى
فى السرعة واختلافها لها فى الامكان والمسافة وفرض
البطيئة ليعلم اشتراكها للسريعة الاولى فى الامكان و
اختلافها لها فى السرعة والمسافة ويعلم ايضا ان البطيئة
موافقة للسريعة المتاخرة فى المسافة مخالفة لها فى الامكان
والسرعة فعلم ان ذلك الامكان ليس نفس المسافة
لاختلافه فى البطيئة والسريعة والمتاخرة مع اشتراكها
فى المسافة ولا السرعة لاشتراك السريعة المتاخرة مع
السريعة الاولى فيها واختلافهما فى هذا الامكان
الوجه الثانى للمثبتين للزمان ان قالوا كون
الاب قبل الابن ضرورى اى قبلية وجود الاب
على وجود الابن ضرورى معلوم بديهة لان وجود
حاصل مع عدم الابن السابق على وجوده فتلك
القبلية اما نفس وجود الاب او عدم الابن وذلك
باطل لانها ليست وجود الاب ولا عدم الابن لتعقلها
اى وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عنها عن

القبلية

القبلية فلا يكون عينها والقبلية ايضا لا يكون امرا
عدميا صرفا لانها اى القبلية نقيض اللاقبلية العدمية
واحد النقيضين يجب ان يكون ثبوتيا فهى اى القبلية
اذن امر زائد على وجود الاب ثبوتى وليست مما
يقوم بنفسه لانها من الامور الاضافية التى لو وجدت
لكانت من الاعراض فلها محل تقوم به وهو الزمان
واجيب عن الوجه الاول بان هذه الامكانات التى
بينتم فى الوجه الاول انها زمان امور اعتبارية يعتبرها
العقل عند ملاحظة حركة الجسم من مبدا الى منتهى
فتلك امور عقلية لا وجود لها فى الخارج قولهم انها
تتصف بالزيادة والنقصان قلنا هذا لا يدل على
وجودها لجواز اتصاف الامور العدمية بذلك لانه
يصح ان يقال من الغد الى الابد ازيد مما بعد الغد اليه
وكذا الجواب عن الوجه الثانى ان يقال القبلية امر
اعتبارى عقلى لا وجود لها فى الخارج قولهم لانها
نقيض اللاقبلية قلنا مسلم ولكن لا نم امتناع كون
النقيضين عدميين انما الممتنع كذبهما على شيء فلا
يلزم وجود معروضها ومحلها فلا يثبت وجود
الزمان ثم المثبتون للزمان اختلفوا فى ماهيته
انها جوهر او عرض مجرد او جسم حركة او مقدارها
فقيل انه الزمان جوهر لا عرض مجرد لا جسم لا
يقبل العدم لذاته والا اى ان قبل الزمان العدم
لكان عدمه بعد وجوده لما ثبت انه موجود فلو عدم
لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان
لانها بعدية لا يجتمع فيها البعد القبل فيكون زمانية

اذ غير الزمانية يجوز فيها اجتماعها فيلزم وجوده الزمان
حال عدمه وهو محال لاجتماع وجوده وعدمه معاه
واذ قد ثبت انه يلزم من فرض عدمه وجوده كان ه
عدمه محالا فيكون وجوده واجبا واذا كان الزمان
واجب الوجود كان جوهرا مجردا عن شوايب المادة
قايما بذاته وهو المطلوب ثم انه ان حصلت في الحركة
ووجدت لاجزائها اليه نسبة يقال له الزمان والا يسمى
دهرا ورد هذا الدليل بان المحال المذكور وهو اجتماع
الوجود والعدم لو عدم الزمان انما يلزم من فرض
عدمه اى عدم الزمان مقيدا بان يكون ذلك العدم
بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا اعم من ان ه
يكون بعد وجوده اولا والعدم بعد الوجود اخص من
العدم مطلقا فيلزم ان يكون عدمه الخاص محالا ه
لا عدمه مطلقا واصلا اذ لا يصدق انه لو عدم الزمان
راسا لكان عدمه بعد وجوده فلا يلزم ان يكون واجبا
اذ الواجب ما لزم من فرض عدمه مطلقا المحال وقيل
الزمان جسم هو الفلك الاعظم لانه الزمان محيط بجميع
الاجسام والفلك الاعظم محيط ايضا بجميع الاجسام ه
وخلله اى خلل هذا الدليل ظاهر لانه من موجبتين
في الشكل الثاني على ان احاطة الفلك غير احاطة الزمان
اذ معنى احاطة الفلك كونه حاويا لجميع الاجسام و
احاطة الزمان مقارنته لها فلا يتكرر الاوسط وقيل
الزمان عرض هو حركته اى حركة الفلك الاعظم لانه
اى الزمان غير قار الذات لا يجتمع اجزاؤه في الوجود
وحركة الفلك الاعظم كذلك غير قار الذات وفيه ما تقدم

من ان

من ان الموجبتين في الشكل الثاني لا ينتج مع زيادة وهي
انه منع هذا الدليل بالمعارضة بان الحركة متصف بالسرعة
والبطوء فيقال هي اما سريعة او بطية والزمان ه
ليس كذلك اى لا يتصف بهما فلا يكون الزمان نفس
الحركة وقيل الزمان مقدارها اى مقدار حركة الفلك
الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه وشيعته واحتجوا
على ذلك بان الدليل الاول الدال على وجود الزمان
دل على انه الزمان يقبل المساواة والمفاوتة كما مر هناك
وكل ما كان كذلك اى يقبل المساواة والمفاوتة فهو كم لان
قبول المساواة والمفاوتة من خواص الكم فالزمان
كم ولا يكون الزمان كما منفصلا والا اى ان كان الزمان
كما منفصلا لانقسم الزمان الى ما لا ينقسم وهو ه
الوحدة وذلك لان الكم المنفصل مركب من الوحدات
الغير المنقسمة فينتهي في القسمة اليها ولو انقسم الزمان
الى ما لا ينقسم لزم الجزء الذى لا يتجزى لان الزمان
منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة بحيث ينطبق
كل جزء منه على جزء من الحركة منطبق على جزء من
المسافة فلو انتهى قسمة الزمان الى ما لا ينقسم لكان
ذلك حالا ومنطبقا على جزء من المسافة غير منقسم
وهو الجزء الذى لا يتجزى لانه لو انقسم جزء المسافة على
ذلك التقدير فزمان قطع نصف ذلك الجزء اقل من
زمان قطع كله فانقسم ذلك الزمان المنطبق عليه
على تقدير عدم انقسامه هف فهو اى الزمان كم ه
متصل غير قار الذات لان اجزاؤه لا يجتمع في الوجود
والا يلزم اجتماع الحوادث المتعاقبة في زمان واحد

فهو امر متجدد منصرم وما يكون كذلك له مادة لما مر
من ان كل حادث له مادة وايضا لما كان الزمان
كما متصلا وهو عرض فلا محالة له مادة ومحل يقوم به
وتلك المادة لا يكون المسافة لان المختلفين في
الزمان قد يتفقان في المسافة وبالعكس ولا يكون
مادته المتحرك ايضا لان المختلفين في الزمان قد
يتساويان في المتحرك وبالعكس ولا يكون مادته شيئا
من هياته اى هيات المتحرك القارة كالمجتمعة الاجزاء
والا لكان الزمان قارا مثلها لان مقدار القار قار
والا يلزم تحقق الشيء بدون مقداره القائم به فيكون
مادة الزمان هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان
مقدار للحركة وتلك الحركة ~~المستقيمة تنقطع لتناهي الابعاد~~
~~ووجوب السكون~~ التي يكون الزمان مقدارها
تكون حركة مستديرة فلكية لان الحركة المستقيمة تنقطع
لتناهي الابعاد ووجوب السكون بين كل حركتين
مستقيمتين كما بين في محله والزمان لا ينقطع والا
لكان عدمه بعد وجوده وهو محال لما مر فيكون
الحركة التي هي مادة الزمان والزمان مقدارها
لا بد وان تكون مستديرة ويكون هذه الحركة اسرع
الحركات فيكون حركة الفلك الاعظم وانما قلنا ان
الزمان يجب ان يكون مقدارا لاسرع الحركات
لان الزمان يتقدر به سائر الحركات المتخالفة في
السرعة والبطوء فيقال هذه الحركة في ساعة وتلك
في ساعتين فيجب ان يكون مقدارا لاسرعها لان
اسرع الحركات يكون مقداره وزمانه اقل كما لا يخفى



واذا كان مقدار الاسرع وزمانه اقل يمكن ان يقدر
به سائر الحركات كلها لان الكبير يمكن ان يقدر بالصغير
لوجود مقدار الصغير فيه دون العكس لعدم مقدار
الكبير في الصغير وذلك لان معنى تقدير شيء باخر عده
به والعاد يجب ان يكون اصغر وهو اي اسرع الحركات
الذى يكون الزمان مقداره هو الحركة اليومية التي
للفلك الاعظم فانها تتم دورة في قريب من يوم بليلته
فالزمان مقدار لحركة الفلك الاعظم وهو المطلوب
واعلم ان مدار هذه الحجة الدالة على ان الزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم على امور كلها في صدد المنع الاول
بناؤها على ان قبول المساواة والمفاوتة نقيض الكمية وهو
ممنوع وذلك انما يثبت به كمية الزمان لو ثبت قبولها
اى قبول الزمان المساواة لذاته وهو ممنوع لجواز ان يكون
ذلك بواسطة والثاني بناؤها على ان الجوهر الفرد ممتنع
الوجود وسيجي الكلام فيه فعلى تقدير وجوده يجوز ان
يكون الزمان كما منفصلا والثالث انها مبنية على ان
كونه اى الزمان كما متصلا غير قار الذات يستلزم ان
يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة
وذلك ممنوع لان الكم غير موجود عند المتكلمين ولم
يثبت عندهم ان كل حادث له مادة والرابع انها مبنية
على ان الزمان لا يجوز عدمه والا لجاز ان يكون مقدارا
لحركة مستقيمة منقطعة وما قيل في عدم جواز عدمه
عرفت ما فيه والخامس انها مبنية على ان بين كل حركتين
مستقيمتين سكونا وهو ممنوع وما قيل في بيانه سيجي الكلام
فيه ولو صح جاز ان يكون الزمان مقدارا لحركة مستقيمة

دائمة مستمرة على طريقة الرجوع والانعطاف المبحث الخامس
من مباحث الكم في المكان ولما كان المكان عند الاكثر هو
السطح ذكره في مباحث الكم وقد اختلف في ان المكان امر
موجود او معدوم موهوم قال البعض بالثاني وقال آخر المكان
امر موجود لان بديهة العقل تشهد بوجوده لانها شاهدة
بان المتحرك ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من العدم
الى العدم محال بديهة فلا يكون المكان عدما وايضا يشار
اليه بهنا وهناك والاشارة الحسية الى العدم محال فالمكان
امر موجود خارج عن المتمكن لا يكون جزءا منه خلافا
لبعض حيث قال المكان هيولى الجسم او صورته وانما
قلنا ان المكان خارج عن المتمكن لا جزء له لان الجزء
اي جزء المتمكن ينتقل بانتقاله من مكان الى آخر والا يلزم
التفكك بخلاف المكان فانه لا ينتقل بانتقال المتمكن فلا
يكون جزءا منه ولا حالا فيه ايضا وتركه لانه مما لم يذهب
اليه احد ثم اعلم ان الجسم المتمكن منطبق على مكانه الحقيقي
لا يزيد عليه حالي له لا ينقص عنه والمكان محيط به مملوء منه
وذلك لا يتصور الا بالملاقاة بين المتمكن والمكان فتلك
الملاقاة اما بالتمام بحيث اذا فرض جزء من المتمكن انفرض
بازائه جزء من المكان وبالعكس فيتطابقان بالكلية ويسمى
تلك الملاقاة بالمداخلة فيكون على هذا المكان هو البعد
التام الذي ينفذ فيه الجسم واما لا بالتمام بل يكون الملاقاة
بينهما بالاطراف اي يكون اطراف المتمكن ملاقيا للمكان دون
اعماقه ويسمى الملاقاة بالاطراف مماسة فيكون المكان على هذا
سطحا وذلك ان المتمكن لما كان مالئا لمكانه حاصلا فيه
بتمامه بحيث يحيط المكان به فلا يجوز ان يكون امرا غير

منقسم

منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع الجهات حاصلا
بتمامه فيما لا ينقسم اصلا وان يكون منقسما في جهة واحدة
حتى يكون المكان خطا لاستحالة احاطته بما ينقسم في
جميع الجهات فهو اما منقسم في جميع الجهات كالمتمكن
فيكون بعدا تاما او في جهتين فيكون سطحا اي بعدا
غير تام واشار الى هذا بقوله وهو اي المكان هو السطح الباطن
للحاوي اي للجسم الحاوي المحيط بالمتمكن المماس فذلك
السطح لظاهر المحوي اي للسطح الظاهر من الجسم المحوي الذي
هو المتمكن وذلك عند ارسطو والمكان هو البعد التام
اي ذو الطول والعرض والعمق المجرد عن المادة الموجود
القائم بنفسه الذي ينفذ فيه الجسم المتمكن عند شيخه
افلاطون ويسمى ذلك بعدا مفطورا فطره وشغله بعد المتمكن
ونفذ فيه وقيل سمي بذلك لانه فطر عليه البديهة فانها
شاهدة بان الماء مثلا انما حصل فيما بين اطراف الاناء من
الفضاء الا ترى ان الناس كلهم حاكمون بذلك ولا يحتاجون
فيه الى نظر وتامل ثم القائلون بان المكان هو البعد فرقتان
فرقة يجوزون خلوه عن المتمكن واخرى لا يجوزون
ذلك والمفروض اي المكان هو البعد المفروض المسمى
بالخلاء وهو كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون
بينهما ما يماسهما وذلك عند المتكلمين القائلين بان
المكان هو الفراغ الموهوم الذي يملاه الجسم على سبيل
التوهم دليل الاول وهو ان المكان هو السطح ان المكان
هو السطح او الخلاء اي البعد سواء كان موجودا او مفروضا
لا ثالث لهما كما عرفت والثاني اي كونه خلاء باطل لوجوه
فتعين الاول وهو كونه سطحا الوجه الاول من الوجوه

+ اي فطنة الانسان حكم بان المكان هو البعد وبعضهم صحح بالفطر والبقاء في اي بعد له اقطار ثلثة مصح

الدالة على ان المكان ليس هو الخلاء انه لا يكون المكان
خلاء عدميا مفروضا كما هو راى المتكلمين والا اى ان كان
عدميا لما قبل الزيادة والنقصان بالضرورة اذ العدم
لكونه لا تمايز فيه لا يقبل ذلك لكنه يقبلها لان الخلاء
والفضاء الذى بين البلدين اكثر من الذى بين
جداري بيت ولا وجوديا اى المكان ليس خلاء وجوديا
كما هو راى افلاطون لوجوه ايضا الوجه الاول منها انه لو
كان المكان هو الخلاء الموجود اى البعد المفطور فلو حصل
جسم متمكن فى بعد مجرد هو مكانه لزم تداخل البعدين
بعد الجسم المتمكن والبعد الذى هو المكان لانه لا يجوز
انعدام البعدين معا والا يلزم ان يكون المتمكن المعدوم
بانعدام لازمه الذى هو البعد حاصلا فى معدوم ولا انعدام
احدهما والا لكان الموجود حاصلا فى معدوم او بالعكس
واذا كان البعدان موجودين لزم تداخلهما بنفوذ بعد
المتمكن فى البعد الذى هو المكان ولزم اتحادهما اى
البعدين ايضا اذ لا امتياز بينهما لا بالماهية لاتحادهما
فيها ولا باللوازم لان لوازم الماهية الواحدة واحدة
~~يعرض لآخر فيلزم ارتفاع الاثنينية بينهما وتجويز ذلك~~
غير مختلفة ولا بالعوارض لاتحادهما محلا ومحلا فكل
ما يحصل ما يعرض لاحدهما يعرض لآخر فيلزم ارتفاع الاثنينية
بينهما وتجويز ذلك اى تداخل البعدين واتحادهما يفضى
الى تجويز ثلثة واربعة الى غير ذلك فيفضى الى تجويز
تداخل العالم فى حيز خردلة بان ينقطع قطعة قطعة
على مقدارها ثم يتداخل بعضها فى بعض بحيث يتداخل
كلها فى واحدة منها وهو اى تداخل الابعاد وحصول

لابعاد

ابعاد العالم فى حيز خردلة محال بالبديهة فيبطل الملزوم من
جواز تداخل البعد المجرد الذى هو المكان وبعد الجسم
المتمكن اجواز تداخل الابعاد الجسمانية لاختلافهما حقيقة
ولا يلزم رفع الاثنينية حقيقة ايضا لامتيازهما بكون احدهما
ماديا والآخر مجردا غايته عدم الاحساس بهما وهي عنى
الجواب مزيد توضيح لهذا الوجه الثانى من الوجوه الدالة
على ان الخلاء اى البعد المجرد ليس وجوديا حتى يكون
مكانا هو ان تجرده اى تجرد هذا البعد لا يكون لنفسه
ولا للوازمه والا اى ان كان تجرد هذا البعد لنفسه او
للازمه لكان كل بعد مجردا لامتناع تخلف مقتضى ذات
الشىء ولازمه عنه فلا يوجد بعد مادى لكن ذلك باطل
لوجود الابعاد الجسمانية المادية ولا يجوز ان يكون تجرد
البعد لعوارضه والا اى ان كان تجرده لعارض لكان
البعد المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه المحل لعارض
وهو اى كون المفتقر لذاته الى المحل مستغنيا عنه لعارض
محال لان ما بالذات لا يزول بما بالعرض فلو كان البعد
المجرد وجوديا لزم احد المحذورين فبطل القول به
فيكون المكان هو السطح وهو المطلوب الثالث من الوجوه
الدالة على ان المكان ليس خلاء وجوديا ان يقال البعد
الذى هو المكان ان كان مما يتحرك حركة اينية اى البعد
لا يخلو من ان يقبل الحركة لذاته اولا فان كان مما يتحرك
ويقبل الحركة الاينية كان له اى للبعد حيز ومكان لان الحركة
الاينية عبارة عن الانتقال من مكان الى آخر فيكون للبعد
مكان هو بعد ايضا قابل للحركة الاينية فله ايضا حيز هو مكان
له قابل للحركة وهلم جرا فكان هناك ابعاد متداخلة كل

العوارض

منها مكان لآخر الى غير النهاية وهو محال وان سلم عدم
استحالة ذلك فالمقصود وهو كون المكان غير بعد حاصل
لانه ان سلم وجود تلك الابعاد المتداخلة كان لها اى لتلك
الابعاد من حيث انها باسرها وتمامها بحيث لا يشذ
منها بعد قابلة للحركة الاينية اذ المفروض ان البعد مما
يتحرك فكان لها مكان تتحرك تلك الابعاد منه وذلك
المكان الذى لجميع الابعاد باسرها لا يكون بعدا وهو
المطلوب وانما قلنا ان ذلك المكان لا يكون بعدا اذ
لو كان بعدا لكان داخلا فيها اذ المأخوذ هو جميع الابعاد
باسرها بحيث لا يخرج منها بعد خارج عنها فلو كان المكان
بعدا لكان داخلا فيها من حيث انه بعد وخارجا عنها
لان المكان خارج عن المتمكن كما مر فيكون خارجا
داخلا وهو محال لا يقال يجوز ان يكون المجموع مما لا
يقبل الحركة وان كان كل واحد قابلا لها لانا نقول اذا
جاز انتقال كل واحد من مكانه جاز انتقال الكل الا يرى
انه اذا خرج كل واحد عن مكانه فقد خرج الكل وان
قسيم لقوله البعد ان كان مما يتحرك اى وان لم يكن البعد
مما يتحرك ويقبل الحركة فالمانع له عنها الحركة ان كان هو
الذات اى ذات البعد وحقيقته او كان المانع ما يلازمها
الذات لم تتحرك الاجسام اصلا لما فيها اى فى الاجسام من الابعاد
المانعة من الحركة ذاتها او لازمها الذى لا ينفك عنها
وان كان المانع عن الحركة شيئا مما يعرض لها لذات البعد
لا لنفس ذاته فطبيعتها اى فطبيعة ذات البعد وحقيقته
من حيث هى مع قطع النظر عن عوارضها قابلة للحركة
ويعود الالزام المذكور لان طبيعة البعد لما كانت قابلة

للحركة

للحركة فيجوز حركة البعد نظرا الى طبيعتها وحقيقتها فاذا تحرك
كان له مكان هو بعد قابل لها فله مكان آخر هو بعد وهكذا
ويلزم تداخل الامكنة الى غير النهاية ومع تسليم ذلك يحصل
المقصود كما مر وقيل الالزام العائد هو زوال ما بالذات
لما بالعرض لان طبيعة البعد لما كان مما يقبل الحركة ومنع
منها عارض يلزم زوال ما بالذات لما بالعرض فهذه وجوه
ثلاثة دالة على ان المكان ليس بعدا اى خلاء وجوديا فيكون
سطحا لما ثبت ان المكان لا يخلو عنهما الوجه الثانى من الوجوه
الدالة على امتناع الخلاء انه لو كان وثبت خلاء اى مكان
خال عن شاغل سواء كان بعدا موجودا او مفروضا فلا
شك فى جواز الحركة فيه ويكون تلك الحركة فيه فى زمان
لان الحركة فى مسافة يكون بحيث قطع نصفها الاول
قبل قطع نصفها الآخر قبلية زمانية فالحركة اذا فرضت
فى خلاء يكون فى زمان فزمان وقوع الحركة فى فرسخ
خلاء مثلا لو كان ساعة فرضا وزمان الحركة فى فرسخ
ملاء غليظ القوام كالماء مثلا عشر ساعات فرضا وهو
وذلك لانه اذا كان فى المسافة ما يمنع من الحركة يكون
الحركة ابطأ وزمانه اكثر فنفرض زمانه عشرة امثال زمان
الحركة فى الخلاء وزمان الحركة فى ملاء آخر قوامه قوام ذلك الملاء
الآخر عشر قوام الملاء الاول فى الغلظ اى يكون الملاء الثانى
ارق من الاول عشر مرات كالهواء مثلا ساعة لان كثرة المعاوقة
تقتضى بطء الحركة وطول الزمان وقلتها يقتضى سرعة الحركة
وقصر الزمان فزمان الحركة فى الملاء الثانى الرقيق ساعة
لان نسبة قوام الملاء الثانى الى قوام الملاء الاول بالعشرية
اى قوام الثانى عشر قوام الاول وعلى تلك النسبة ينتقص

زمان الحركة في الثاني فيكون زمان الحركة في الثاني
عشر زمان الحركة في الاول وهو ساعة كزمان الحركة
في الخلاء فزمان حركة ذي المعاوق وهو الملاء الثاني
كزمان حركة عديم المعاوق وهو الخلاء لكون كل منهما
ساعة هذا اي كون زمان ذي المعاوق كزمان عديم
المعاوق خلف يلزم منه ان يكون وجود المعاوق
وعدمه سواء وهو باطل بديهة الوجه الثالث من
الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان
عدما صرفا كما هو مذهب المتكلمين او بعدا متشابها
اجزاؤه وجوانبه كما هو مذهب افلاطون لم يمكن
حصول الجسم وسكونه في بعض جوانبه جوانب الخلاء
اولى من حصوله في جانب آخر لتساوي الجوانب كلها
لامتناع الاختلاف في العدم والبعد المتشابه الاجزاء
فلا يسكن الجسم فيه في جانب ولا يميل اليه الى جانب فلا
يتحرك من جانب الى آخر فلو كان المكان هو الخلاء
لزم ان لا يتحرك جسم فيه ولا يسكن وهو محال بالبديهة
ولما فرغ علي عن ذكر الادلة شرع في الجواب عنها فقال
واجيب عن الوجه الاول الدال على ان الخلاء لا يكون
امرا عدميا بان الخلاء يجوز ان يكون امرا عدميا قولك
لو كان عدميا لم يقبل الزيادة والنقصان قلنا
قبوله الزيادة والنقصان لا ينافي عدميته لان ذلك
انما هو باعتبار الفرض والتقدير على معنى انه لو كان
بين المدينتين مقدار لكان ذلك اعظم وازيد من
المقدار الذي بين جداري بيت فالزيادة والنقصان
بحسب الواقع في نفس الامر ينافيها وذلك غير واقع فيه

خ الجسم

٣

واجيب

واجيب عن الوجه الاول الدال على ان الخلاء ليس امرا
وجوديا بانا نختار ان المكان بعد مجرد وجودي يحصل
فيه الجسم المتمكن قولك لزم منه تداخل البعدين واكثر فيلزم
منه تجويز تداخل العالم في حيز خردلة قلنا ان اريد انه يلزم
تداخل البعد المجرد الذي هو المكان مع بعد المتمكن
فمسلم ولا يلزم منه تداخل الابعاد الجسمانية المادية المستلزم
للمحال وان اريد انه يلزم تداخل البعدين الجسمانيين
فلزومه ممنوع ولا يلزم ايضا اتحاد البعد المجرد والمادي
بحيث يرتفع الاثنينية عنهما لان عدم الاحساس بهما
بالبعدين المجرد والمادي معا لا يستلزم التداخل المستلزم
للمحال ولا يستلزم الاتحاد اي اتحاد بعدي المجرد و
المادي بحيث يرتفع الاثنينية عنهما في نفس الامر
لجواز امتيازهما في نفس الامر بان احدهما مجرد والآخر
مادي غاية ما في الباب لزوم اتحاد المجرد والمادي
في الوضع والاشارة الحسية وهو ليس بمحال واجيب
عن الوجه الثاني بان المكان هو البعد المجرد قولك
تجرده ان كان لنفسه او لازمه يلزم ان يكون الابعاد
كلها مجردة او لعارضه فيلزم زوال ما بالذات لما بالعرض
وكلاهما محال جوابه ان ذات البعد ونفسه من حيث
هي مع قطع النظر عن العوارض لا يقتضي الغنى عن
المحل والتجرد ولا يقتضي ايضا الحاجة الى المحل والاقتران
به ولما كان ذات البعد لا يقتضي الغنى كما لا يقتضي
الحاجة ونقيضيهما العارض لا يلزم زوال ما بالذات
لما بالعرض وانما يلزم لو كانت الذات يقتضي الاستغناء
وهو ممنوع وقد يجاب عنه بان البعد المجرد يقتضي

تجرده لذاته ولا يلزم ان يكون الابعاد الجسمانية كذلك ه
للتخالف فی الحقیقة والاتحاد فی البعدیة تامل واجیب عن
الوجه الثالث باختیار ان المکان هو البعد المجرد قولک
البعد اما ان یقبل الحرکة اولا وکلاهما باطل قلنا لا یقبل
البعد الحرکة حال کونه مجردا عن المادة وذلک ای عدم
قبول البعد المجرد الحرکة وامتناعه عنها لا یوجب
امتناع حرکته ای حرکة البعد حال کونه مادیا فلا یلزم ه
علیه حرکة الاجسام لما فیها من الابعاد لان ابعادها مادیة
واجیب عن الوجه الثانی من الوجوه الدالة علی
نفی الخلاء وکونه مکانا بجواز ان یکون المکان هو الخلاء
قولک یلزم ان یکون زمان ذی المعاوق کزمان عدم
المعاوق قلنا لزومه ممنوع وذلک ان الحرکة لذاتها مع
قطع النظر عما فی المسافة من العائق تقتضی زمانا تاما
والا ای وان لم تقتض الحرکة لذاتها زمانا لکانت الحرکة
الواقعة فی الخلاء لا فی زمان اذ لا عائق فیه لکن الخصم
معترف بانها فی زمان وکیف یتصور الحرکة لا فی زمان
وکل نقلة وحرکة فهی واقعة علی مسافة منقسمة بناء علی
نفی الجزء وتلک النقلة متجزیة ومنقسمة بانقسامها
ای بانقسام المسافة الی اجزاء بعضها بعض تلک النقلة
قبل ای قبل بعض آخر منها وبعضها بعض تلک النقلة بعد
ای بعد بعض تلک النقلة بحیث لا یجتمع القبل والبعد
وذلک لا یکون الا مع الزمان فلا بد ان یقتضی الحرکة
لذاتها زمانا وهو ای الزمان الذی تقتضیه ذات ه
الحرکة ساعة بحسب هذا الغرض الذی افترضه المستدل
وهو محفوظ فی الجمیع ای فی الخلاء والملاء الغلیظ و

الرقیق

الرقیق بلا تفاوت وانما التفاوت فی زمان وقع بازاء
المعاوق والملاء الاول الغلیظ لما فرض زمانه عشر
ساعات فساعة للحرکة وتسع ساعات بسبب المعاوق
والمعاوق فی الملاء الثانی فرض انه عشر الاول فیکون
زمان الحرکة فی الملاء الثانی الرقیق بالنسبة الی الاول
ساعة للحرکة نفسها وعشر تسع ساعات بسبب المعاوق
وذلک لان المعاوق فی الثانی عشر المعاوق فی الاول وهو تسع ساعات فقط م
وزمان الحرکة فی الخلاء ساعة فقط فلا یکون زمان
ذی المعاوق مساویا لزمان عدم المعاوق واجیب
عن الوجه الثالث بان الخلاء بعد حتی انه مساو ه
لمقدار مجموع العالم هو مکان له فحصول العالم فیه
لیس ترجیحا من غیر مرجح وانما یکون لو کان بعد
آخر یمکن حصوله فیه ولم یقع فیه فان قیل الکلام فی
وقوع بعض اجزاء العالم فی بعض جوانب البعد ه
کوقوع الارض فی المرکز والنار فی المحیط قلنا وحصول
بعض الاجسام کالارض مثلا فی بعض الجوانب من ذلک
البعد کالمرکز وبعضها کالنار فی جانب آخر کالمحیط لیس
ترجیحا بلا مرجح لما بینهما ای بین بعض الاجسام وبعض
الجوانب من الملاءمة والمنافرة فان الارض بحسب
طبعه وثقله یلائم المرکز وینافر المحیط والنار لما ه
فیها من الخفة بالعکس ولما بینهما من اقتضاء القرب
والبعد فان طبیعة بعض الاجسام یقتضی القرب
من المحیط والبعد عن المرکز وبعضها بالعکس ه
وعورض دلیل القائل بان المکان هو السطح بوجوه
ثلاثة الاول بان القول بالسطح ای بانه مکان باطل والا

عشر تسع ساعات ای
تسعة اعشار ساعة م

اى لوكان ذلك حقا لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية ٥
وهو باطل لتناهى الاجسام واشار الى بيان الملازمة بقوله
لان كل جسم فله حيز ومكان لامحالة لما ثبت ان كل جسم
له مكان فلو كان المكان هو السطح لكان لامحالة قائما
بجسم وله مكان هو سطح قائم بجسم آخر له مكان هو سطح
قائم بآخر وهكذا ويلزم التسلسل قيل عليه القائل بالسطح لا يقول
بان لكل جسم مكانا لان المحدد لامكان له عنده وان ٥
كان له وضع اى هيئة حاصلة له بسبب نسبة اجزائه ٥
بعضها الى بعض والى الامور الخارجة ولهذا يقال ان
حركته وضعية لا مكانية وفسر بعضهم الحيز بذلك فاطلق
القول بان كل جسم فله حيز واما ان كل جسم فله مكان
ففى حيز المنع واشار الى الوجه الثانى من المعارضة بقوله
ولما كان اى لوكان المكان هو السطح لزم حركة ما هو
ساكن وهو باطل بديهة بيان اللزوم ان المكان لو
كان سطحا فالحركة هى تبدل سطح بسطح آخر اذ الحركة المكانية
تبدل مكان بمكان آخر فيلزم ان لا يكون الحجر الواقف
فى الماء عند جريان الماء عليه ساكنا لتبدل سطوح ٥
المحيطة به زمانا بعد زمان لا يقال ذلك الحجر ليس
بمتحرك بل هو ساكن اذ سكونه بقاء نسبته مع الساكنات
وذلك حاصل فى الحجر عند جريان الماء عليه لانا نقول
السكون عدم الحركة عما من شانه الحركة او كون الجسم
مع الساكنات فى مكان واحد اكثر من زمان واحد
لا بقاء النسبة مع الساكنات لان بقاء النسبة مع ٥
الساكنات معلل بسكونه فيقال بقى نسبة ذلك الحجر
مع الساكنات لانه ساكن فلا يكون ذلك البقاء المعلل

بالكون

بالسكون عين السكون لامتناع ان يكون المعلول عين العلة
واجيب عن اصل المعارضة بمنع ان الحركة هو تبدل السطوح
وانما هى توجه من المتحرك ارادة او قسرا من مكان الى آخر
فلا يكون الحجر المذكور متحركا لعدم التوجه واما تبدل السطوح
فلازم اعم لها فان كان ذلك ناشيا من توجه المتحرك يلزمه
الحركة الوجه الثالث من وجوه المعارضة ما اشار اليه بقوله
وللزم اى لو كان المكان هو السطح لزم ان لا يكون المكان
مساويا للمتمكن مالئا به وهو باطل لما مر من ان المتمكن ٥
منطبق على مكانه مالئ له والمكان محيط به مملوّ منه وانما
لزم ذلك لانه اذا كان المكان سطحا لزم ازدياد المكان
ونقصه والمتمكن بحاله لا يزيد ولا ينقص واذا زاد المكان
على المتمكن لا يكون المتمكن مالئا له واذا نقص لا يكون
المكان مملوّا منه محيطا به وذلك كما اذا تكعبت شمعة
مدورة وبالعكس اى جعلت مدورة بعد ان كانت مكعبة
والشمعة بحالها لا يزيد ولا ينقص لانها اذا جعلت مكعبة
زيد سطحه الذى هو مكان لها وان جعلت مدورة صار
السطح المحيط به انقص وذلك لانه ثبت فى محله ان
اوسع الاشكال هو المستدير ومعنى ذلك انه اذا فرض
سطحان متساويان فى المساحة محيطان بجسمين
مكعب ومدور يكون مساحة ما فى جوف المستدير
اكثر من المكعب فعلم منه انه اذا تساوى الجسمان يكون
السطح المحيط بالمكعب اكثر مساحة من المحيط بالمدور
فاذا تكعبت شمعة معينة مدورة صار سطحه اكثر و
مكانه ازيد واذا جعلت مدورة صار سطحه اقل ومكانه
انقص والمتمكن وهو الشمعة بحاله من غير ازدياد و

نقصان قيل كون المتمكن بحاله في هذه الصورة ممنوع
لانه زاد في الطول ونقص من العرض او بالعكس ولذلك ٥
اختلف المكان ولما كان المكان عند المتكلمين عبارة
عن الخلاء اراد ان يثبت امكانه فقال والدليل على امكان
الخلاء من وجهين الاول انه لو رفع صفحة ملساء لا انخفاض
ولا ارتفاع لبعض اجزائها ولا مسام فيها اصلا عن مثلها
عن صفحة ملساء مثلها دفعة بحيث يرتفع تمام اجزاء ٥
الصفحة الاولى عن الاخرى معا اذ لو رفع جزء دون جزء
يلزم التفكك بين اجزاء الصفحة وهو باطل ولو رفعت
دفعة لخلا الوسط عن جسم ما اول زمان الارتفاع لان
وصول جسم ما كالهواء مثلا الى الوسط انما يكون من الاطراف
فحال كون ذلك الجسم في جهة الطرف وهو اول زمان ٥
الارتفاع يكون الوسط خاليا لامتناع كونه في حالة ٥
واحدة في الطرف والوسط معا وهذا الزامي للحكماء لان
حصول الجسم في الوسط يكون عندهم بمروره على الطرف
واما عند المتكلمين فيجوز ان يخلق المختار جسما في
الوسط بلا مرور على الطرف قيل عليه ان كان المراد
بالرفع دفعة ان يكون في آن فممنوع اذ الرفع حركة تقتضي
زمانا وان كان المراد بها الزمان فيجوز انتقال الجسم
من الطرف الى الوسط في ذلك الزمان والثاني ما
اشار اليه بقوله ولو لم يكن الخلاء للزم من حركة بقة
مثلا تدافع جملة العالم وذلك لانه لو لم يكن خلاء لكان
العالم كله ملاء فلو تحركت بقة عن مكانها مملو من جسم
فذلك الجسم الذي كان في المكان المنتقل اليه فلا بد من
انتقالها الى مكان اما ان فلا ينتقل الى مكان خال لانه

انه

خلاف

خلاف المفروض فلا بد من انتقالها الى مكان مملو من جسم
فذلك الجسم الذي كان في المكان المنتقل اليه اما ان ينتقل
منه او لا فان كان الثاني لزم التداخل وهو باطل وان
كان الاول فانتقاله اما الى مكان البقة ويلزم توقف حركة
كل منهما عن مكانه الى الآخر على حركته ويلزم الدور او الى ٥
مكان غير البقة والكلام كالاول فيلزم من حركتها تدافع
جملة العالم وهو باطل قيل لم لا يجوز ان يتحرك الجسم الى مكان
البقة ويكون حركة كل منهما مع الآخر ودور المعية غير مستحيل
ودور التقدم غير لازم تامل لا انتقال لا ثم انه يلزم التدافع
لم لا يجوز ان يتحرك البقة الى مكان مملو والجسم الذي فيه
ينتقل الى مكان آخر بحيث يتخلخل ما وراءه ذلك الجسم
ويزداد مقداره حتى لا يبقى مكان خال ويتكاثف قدامه
وينقص مقداره فيبقى لذلك الجسم مكانا ولا يلزم التدافع
ج لانا نقول التخلخل والتكاثف مبني على اصلهم الفاسد
لان زوال مقدار وحصول مقدار آخر بالتخلخل والتكاثف
فرع على وجود الهيولى اي الجوهر القابل في نفسه ٥
لقبول المقادير المختلفة وعرضية المقدار اللاحق
للجسم وكلاهما ممنوع اما وجود الهيولى فلما سيجي بطلانه
وتركب الجسم من الجواهر الفردة واما عرضية المقدار
فلما مر من ان المقادير اما نفس الجسم او اجزاؤه وبعد
الفراغ من مباحث الكم شرع في الكيف فقال الفصل
الثالث في الكيف وقد عرفت تعريفه فيما مر فتامل
الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة اي الكيف في
اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة باحدى الحواس
الخمس الظاهرة والكيفيات النفسانية اي المختصة ٥

بذوات الانفس والكيفيات المختصة بالكميات والاستعدادات
اى الكيفيات الاستعدادية ويسمى استعدادات ايضا اما
القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة قدمها لانها اظهر
الاقسام الاربعة ففيه مباحث ستة المبحث الاول فى
اقسامها الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة اى
ثابتة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها كصفرة الذهب
وحلاوة العسل سميت انفعاليات والا اى ان لم تكن
راسخة بل كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وصفرة
الوجل فانفعالات اى سميت انفعالات وقد يقال فى
بيان الضبط الكيفيات اما ان تكون محسوسة باحدى
الحواس اولا والثانى اما مختصة بذوات الانفس ولا
والثانى اما مختصة بالكميات اولا وهو الاستعدادات
وانما سميت القسم الاول اى الراسخة بالانفعاليات
لوجهين اشار الى الاول منهما بقوله لانفعال الحس عنها
اى عن تلك الكيفيات المحسوسة الراسخة اولا وبالذات
فهى سبب للانفعال ومتبوعة له واحترز به عن
الشكل لان الحس وان كان ينفعل عنه لكن لا اوليا
لا اولا بل بواسطة اللون والثانى اشار اليه بقوله ولانها
اى لان الكيفيات المحسوسة الراسخة تابعة للمزاج
التابع للانفعال وتبعيتها للمزاج اما بالشخص كحلاوة
العسل وحمرة الدم فانهما تابعان للمزاج الخاص العسلى
والدمى الحاصل او بالنوع كحرارة النار وبرودة الماء
فان حرارة النار بشخصها ليست تابعة للمزاج لان
النار بسيط لا مزاج فيه لكن نوع الحرارة تابعة للمزاج
فى المركب كحرارة العسل والعلفل فانها تابعة لمزاجها

الحاصل

[illegible]

الحاصل من انفعال واقع فى مادتهما وكذلك برودة الماء
لا تتبع المزاج لبساطة الماء واما نوع البرودة فقد يتبع المزاج
كما فى الافيون مثلا وسمى القسم الثانى اى غير الراسخة بانفعالات
مع ثبوت الوجهين فيها ايضا لانها لسرعة زوالها شبيهة
بانفعالات وتاثرات متجددة غير قارة فسميت بها تمييزا
لها عن الراسخة لانها فى نفسها انفعالات هذا هو المشهود
فيما بين القوم وان كان ظاهر العبارة ان المذكور سبب
لتسمية القسمين وهى اى الكيفيات المحسوسة تنقسم
بانقسام الحواس الخمس الظاهرة اللامسة والباصرة والسامعة
والذائقة والشامة الى الملموسات المدركة بحس اللمس
وتسمى الملموسات اوائل المحسوسات وذلك لان بقاء الحيوان
انما هو باعتدال مزاجه فلا بد له من قوة يحترز بها عن
الكيفيات المفسدة اياه فلذلك جعلت القوة اللامسة
فى جميع افراد الحيوان منتشرة فى جميع اعضاء كل فرد
منه واما سائر المشاعر فليس فى هذه المرتبة من الضرورة
قيل ليس للخراطين الا القوة اللامسة من المشاعر الخمس
الظاهرة قال الشيخ الرئيس ويشبه ان تكون هذه القوة
اى اللامسة جنسا لقوى اربع منبثة معا فى الجلد كله واحدة
منها حاكمة بالتضاد الذى بين اليابس والرطب والثانية
حاكمة بالتضاد الذى بين الحار والبارد والثالثة حاكمة
بالتضاد الذى بين الصلب واللين والرابعة حاكمة
بالتضاد الذى بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها
معا فى آلة واحدة يوهم توحدها فى الذات وهى اى
الملموسات هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وتسمى هذه الاربعة كيفيات اول لتكيف البسائط بها اولا

وتكيّف بهذه الاربعة المركبات بتبعية البسائط والخفة و
الثقل قيل بفتح القاف مقابل للخفة والصلابة واللين
المقابل لها والملاسة والخشونة المقابلة اياها من الملموسات
ايضا كالحرارة واخواتها وقد عدّ بعض اللزوجة والهشاشة
واللطافة والكثافة والبلة والجفاف منها والاخيرتان ٥
ظاهرتا الدخول في الرطوبة واليبوسة والحاصل المحسوسات
تنقسم الى الملموسات والمبصرات المدركة بحاسة البصر
المودعة في الرطوبة الجليدية من طبقات العين وهي
اي المبصرات هي الالوان والاضواء والى المسموعات ٥
المدركة بالسمع المودع في العصب المفروش على الصماخ
وهي اي المسموعات الاصوات والحروف والى المذوقات
المدركة بالذوق المودع في العصب المفروش على اللسان
وهي اي المذوقات الطعوم باصنافه والى المشمومات المدركة
بحاسة الشم المودعة في زائدتين في مقدم الدماغ شبيهتين
بحلمتي الثدي وهي اي المشمومات هي الروايح الطيبة و ٥
الكريهة المبحث الثاني في تحقيق الملموسات قدّم من
وجه تقديمها الحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات
الملموسة وابينها فلا يحتاجان الى التعريف ولهذا لم يتصدّ
لتعريفها وبادر الى ذكر حكم مختص بالحرارة فقال الحرارة
مختص بتفريق المختلفات اي الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة اي رقة القوام وغلظه وجمع المتماثلات منها
وهذا التفريق انما يكون في مركب لا يكون الالتيام
والالتحام بين بسائطه شديدا وبيان ذلك ان الحرارة
اذا اثرت في جسم مركب ولا شك في تركبه من اجسام ٥
مختلفة في اللطافة والكثافة ضرورة ان الهواء الطف من

الماء

الماء وهو من الارض فتاثير الحرارة فيه من حيث انها
اي الحرارة لما فيها من القوة المصعّدة المحركة الى فوق
تصعّد الالطف فالالطف من تلك الاجزاء اذ الالطف
الاضعف اقبل للتصعد من الكثيف الثقيل فتصعّد ٥
اولا الالطف ثم ما يقرب منه الى ان يتفرق جميع ٥
اجزاء الجسم المركب فينضم كل جزء من اجزائه الى ما هو
يشاكله ويناسبه في الطبيعة فينضم الجزء الهوائي الى الهواء
والمائي الى الماء والارضي الى الارض بمقتضى طبيعته اذ ٥
المناسبة علة الضم وهذا الجمع والانضمام وان كان بحسب
الطبع ينسب الى الحرارة لما انها معدة لذلك الا اذا كان
الالتحام والالتيام بين بسائط المركب شديدا فان ٥
الحرارة ح لا تقوى على تفريق اجزائه وضمها الى ما يناسبها
لمانع شدة الالتيام والتركيب فتفيد الحرارة سيلانا و
دورانا فيما فيه شدة الالتحام ان كان اللطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال متقاربين في الكمية وانما لم يقو ٥
الحرارة على التفريق فيه لما بينهما بين اللطيف و ٥
الكثيف المتعادلين من التلازم بين الاجزاء وشدة
التركيب والتجاذب اي يجاذب كل جزء جزءا فاذا اثرت
الحرارة في ذلك الجسم صعد اللطيف وانحدر الكثيف
ولم يكن احدهما غالبا فيمنع اللطيف الكثيف عن الانحدار
بالكلية والكثيف اللطيف من الصعود فيحدث لما
بينهما من التجاذب سيلان وحركة دورية كما في الذهب
فانه لشدة الالتيام بين اجزائه اذا اذيب لم يتفرق بالكلية
بل يتحرك حركة دورية عجيبة كما شوهد ذلك في البوتقة
وتفيد الحرارة تليينا ان كان في الجسم المركب الكثيف غالبا

ولكن الغلبة لا تكون في الغاية فان الحرارة تؤثر فيه
بالتليين كالحديد الغالب فيه الجزء الكثيف لا في الغاية
واما اذا كان الكثيف غالبا في الغاية فلا تفيد الحرارة
تليينه ايضا كما في الطلق والياقوت وسائر الاحجار
وتفيد الحرارة بتاثيرها في المركب تصعيد الاجزاء بالكلية
ان قويت الحرارة قوة شديدة والجزء اللطيف في المركب
اكثر من الكثيف واغلب فانه عند تاثر الحرارة فيه
تصعد اللطيف وبغلبته وكثرته يستصحب
الكثيف القليل المغلوب معه بالكلية وذلك كالنحاس المركب
مع النوشادر تركيبا قويا ويقال له النحاس المزنجر ونقل
عن الشيخ الرئيس ان البرودة بالعكس من الحرارة بمعنى
انها تجمع بين المتشاكلات وغيرها ايضا واعلم انه قد
اختلف في ان الحرارة الغريزية مخالفة بالنوع للحرارة
النارية اولا والاشبه بالصواب عند المص رحمه الله ان
الحرارة الغريزية الموجودة في البدن في ابدان الحيوانات
الموجبة للحيوة مغايرة بالنوع للحرارة النارية لان الحرارة
النارية معدمة للحيوة منافية لها والحرارة الغريزية
شرط للحيوة ملائمة لها واختلاف الآثار اللازمة يدل
على اختلاف الملزومات قيل الحرارة الغريزية دافعة
للحرارة النارية التي لا تلائم الحيوة فان الحرارة النارية
الغريبة اذا حاولت ابطال المزاج الحيواني قاومها
الغريزية اشد مقاومة حتى ان السموم الحارة لا تدفعها
الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع بها ضرر
الحار الغريب الوارد على البدن بتحريك الروح الى
دفعه فعلم من ذلك مغايرتهما نوعا وكذا الحرارة الفائضة

عن الكواكب

عن الكواكب المضيئة كالشمس مثلا مغايرة للنارية لاختلاف
آثارهما فان حرارة الشمس تفعل في عين الاعشى ما لا يفعله
الحرارة النارية وتفعل ايضا في الاثمار بالانضاج ما لا يفعله
النارية وقيل هي اي الحرارة الغريزية التي في ابدان الحيوانات
المفيدة للحيوة هي حرارة الجزء الناري الموجود في الجسم
المركب منها ومن سائر العناصر المنكسر سورتها وشدتها
بالمزاج قال الامام رحمه الله والذي عندي ان النار اذا خالطت
سائر العناصر وافادتها طبخا ونضجا واعتدالا وقواما ولم
يبلغ في الكثرة الى حيث يبطل قوامها ولم يكن في القلة بحيث
يعجز عن الطبخ والانضاج الموجب للاعتدال فحرارتها
هي الحرارة الغريزية وانما كانت دافعة للحر الغريب لان
الغريب يحاول التفريق والغريزية افادت المركب نضجا
وطبخا يعسر معه على الغريبة تفريق اجزائه فالتفاوت
بين الغريزية والنارية الغريبة ليس في الماهية بل في ان
الغريزية داخلة في المركب والنارية غير داخلة فيه وقد
تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة فانه جرب ووجد
في كل جسم متحرك حرارة لم تكن فيه قبل حركته لا يقال الحركة
لا يجوز ان تكون مسخنة اذ لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت
العناصر الثلثة الهواء والماء والارض فصارت العناصر
نيرانا بسبب حركات الافلاك اذ العناصر في وسط الافلاك
كالقطرة بالنسبة الى البحر المحيط فالافلاك لحركاتها تسخنت
وتسخن العناصر بواسطتها فصارت نيرانا محرقة لما
يجاورها لكن التالي باطل بالحس فكذا المقدم لانا نقول
لا نم ان الافلاك تتسخن وتسخن ما يجاورها من العناصر
على تقدير كون الحركة مسخنة لان الافلاك لا تقبل السخونة

والبرودة فلا تتسخن بالحركة ولا تسخن ما يجاورها من العناصر
فلا يلزم ما ذكر والحاصل ان الحركة تحدث الحرارة فيما
يقبلها والافلاك لا تقبل الحرارة فان قيل لو كانت الحركة
موجبة للحرارة يلزم حركة العناصر بواسطة حركات الافلاك
فيتسخن العناصر فتصير نيرانا قلنا العناصر ~~بواسطة حركات~~
~~الافلاك فتسخن العناصر فتصير~~ لملاسة سطوحها لا تتحرك
بحركة الافلاك وذلك لان مقعر فلك القمر ومحدب كرة
النار سطحان املسان فلا يلزم من حركة احدهما حركة الآخر
واما البرودة فقيل هي عدم الحرارة لا مطلقا اذ عدم حرارة
الافلاك لا يسمى برودة بل عما من شانه الحرارة فيخرج الفلك
لانه ليس من شانه الحرارة فيتقابل الحرارة تقابل العدم
والملكة ومنع هذا بان البرودة حالة محسوسة باللمس
في الجسم البارد فهذا المحسوس اما عدم او نفس ذلك
الجسم وكل منهما باطل اما الاول فلان المحسوس ليس
عدم الحرارة اذ العدم لا يحس به واما الثاني فاشار اليه
بقوله ولا الجسم اي ليس المحسوس الذي هو البرودة الجسم
والا اي ان كان ذلك الجسم لكان الاحساس بالجسم
احساسا بالبرودة لكونها نفس الجسم على ذلك التقدير لكنه
باطل لانه قد يحس بالجسم دون البرودة كما في الجسم الحار
وايضا الجسم البارد قد يشتد برده ويضعف والجسم
باق بحاله كما يحس من الماء برد شديد ثم يضعف شيئا فشيئا
الى ان يزول والجسم باق بحاله وقيل البرودة كيفية مضادة
للحرارة من شانها ان تجمع المتشاكلات وغيرها كما مر اليه
اشارة واما الرطوبة فقال الامام في تفسيرها هي البلة المقتضية
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه كالماء

فانه

فانه سهل الالتصاق بالغير قيل عليه فلا يكون الهواء رطبا
لانه ليس ذا بلة تقتضي سهولة الالتصاق بالغير اذ لا يلتصق
بالغير لا يقال لو كان الرطوبة عبارة عما ذكر فيكون
العسل ارطب من الماء اذ هو الصق منه اي من الماء
لان العسل اشد التصاقا منه لكن كون العسل ارطب من
الماء باطل اتفاقا لانا نقول العسل وان كان الصق من
الماء الا انه ليس بسهل الانفصال المعتبر في تفسير الرطوبة
وذلك لانه اي العسل ينفصل عن الغير بعسر كما نشاهد
بالحس على ان الرطوبة ليست شدة الالتصاق بل سهولته
وقال الحكماء هي اي الرطوبة كيفية في الجسم توجب
سهولة قبول التشكل بالاشكال الواردة على ذلك الجسم
وسهولة تركه اي ترك التشكل المخصوص وقبول آخر قيل
فيلزم ان يكون النار ارطب من الماء لانها الطف و
ارق فيكون اقبل للتشكل بسهولة مع انها يابسة واجيب
عنه بانا لا نم ان النار تقبل الاشكال المختلفة بسهولة مع
لانها صنوبري الشكل دائما على ان النار ~~تقبل الا~~ المشاهدة
لم تبق بصرافتها فيجوز ان يكون البسيط لا يقبل التشكل
بسهولة وهي اي الرطوبة بهذا التفسير غير السيلان
فانه اي السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة والواقع متواصلة في الحس بحيث
يدفع بعضها بعض تلك الاجسام بعضا حتى لو وجد ذلك
الذي ذكر في التراب كان سيالا مع ان التراب ليس
برطب قيل على هذا لا يكون الماء سيالا لانه متواصل عند
الخصم كما في الحس عند الحكم ليس فيه مفاصل بالفعل
وقيل السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء بعضها بعضا

سواء كانت متفاصلة فى الحقيقة متواصلة فى الحس او
متواصلة فى الحقيقة كما فى الحس واليبوسة يقابلها اي
الرطوبة على الرايين راى الامام وراى الحكيم فاذا قيل
الرطوبة هى البلة المقتضية بسهولة الالتصاق تكون
اليبوسة عبارة عن الجفاف يعنى كيفية بها يكون
الجسم عسر الالتصاق بالغير وان قيل الرطوبة كيفية
توجب سهولة قبول التشكل فاليبوسة كيفية تقتضى
عسر قبول التشكل قيل يصدق هذا على الصلابة واعلم
انه لاشك ان فى الوجود جسما رطبا ومبتلا ومنتقعا
فالرطب هو الذى صورته النوعية مقتضية لكيفية الرطوبة
المفسرة بما ذكر والمبتل هو الذى التصق بظاهره ذلك
الجسم الرطب والمنتقع هو الذى نفذ ذلك الجسم الرطب
فى عمقه وافاده لينا فالبلة هو الجسم الرطب الجوهر اذا
جرى على ظاهر جسم آخر والجفاف عدم البلة عما من شانه
وقد يطلق كل من البلة والرطوبة بمعنى الآخر وقد نقل
عن بعض الحكماء ان الرطوبة بمعنى سهولة قبول
الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واما
الخفة والثقل فهما قوتان فى الجسم يحس من محلهما
الذى هو الجسم بواسطتهما مدافعة صاعدة من المركز
الى نحو المحيط كما فى الجسم الخفيف مثل ما يحس من
وضع اليد على الزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا
او يحس من المحل مدافعة هابطة الى المركز كما فى الجسم
الثقيل مثل ما يحس من الحجر المسكن فى الهواء قسرا
فالخفة والثقل هى القوة التى يكون مبدا المدافعة
وقد يطلق على نفس المدافعة وظهور كونها من

المحسوسات الملموسة على ذلك التقدير غير خفى واما اذا
اريد بهما مبدا المدافعة فكونه محسوسا باعتبار ان اثره وهو
المدافعة محسوس ويسميهما اى القوتان اللتان فى الجسم
المعبر عنهما بالخفة والثقل المتكلمون اعتمادا والحكماء يسمون
ما فى الجسم من مبدا المدافعة ميلا طبيعيا وذلك لاينافى
ان يكون ميل قسرى وهو اى الميل الطبيعى لايوجد فى الجسم
المتمكن فى حيزه الطبيعى اذ لو وجد الميل فيه حال كونه فى
حيزه الطبيعى فاما ان يكون الى الحيز الطبيعى وهو محال
لاستحالة تحصيل الحاصل او عنه وهو ايضا محال لاستحالة
ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع واشار
الى ذلك بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه اى عن الحيز
الطبيعى واليه حال كون المتمكن فيه ثم الميل مطلقا قد
ينقسم اقساما ثلثة الاول ما يكون نفسانيا منبعثا من
نفس ذى ارادة كاعتماد الانسان على غيره دفعة والثانى
ما يكون قسريا منبعثا من غير الجسم المتحرك كميل الحجر
المرمى بقسر قاسر الى فوق والثالث ما يكون طبيعيا
منبعثا من نفس المتحرك من غير ارادة كميل الزق
المنفوخ المسكن تحت الماء ولم يذكر لظهوره واوما
اليه بقوله والحكماء ميلا طبيعيا وقد يجتمع ميلان طبيعى
وقسرى او طبيعى وارادى الى جهة واحدة كما فى الحجر
المرمى بقسر قاسر الى اسفل فان فيه ميلا طبيعيا الى
السفل لما فيه من الثقل الطالب للمركز وميلا قسريا من
القاسر اليه ايضا ولهذا كان حركته اسرع منها ان
تحرك بطبعه بدون القاسر والانسان المنحدر بارادته
من العلو الى السفل فان فى بدنه لما فيه من غلبة الثقيلين

فتلك ضعيف ما قيل ان الصواب ان يقال الحكماء ميلا قيل طبيعيا فان فيما قبل الحكماء يعبر ذلك فقسم الميل الى ثلثة اقسام ثم يقال الحكماء ميلا طبيعيا مم

+ وفيه اشعار بان المراد بالميل نفس المدافعة اذ المدافعة عن الحيز الطبيعى واليه محال فى حال الكون فيه واما ان اريد به مبدا الفوجود فيه فى حال كونه فى حيزه الطبيعى فمحال لانه لايلزم منه لا يلزم منه طلب الحاصل ولا الهرب عن المطلوب تامل مم

ايى وكما فى الانسان مم

المحرور

المار والارض عليه ميلا طبيعيا الى السفل ولهذا يكون الانحدار
عليه اسهل من الصعود وضم اليه ميله الارادى الى الانحدار
واما المنحدر بلا ارادة كالساقط من علو بغتة من غير
ارادة له فلا ميل ارادى فيه وان كان له شعور بسقوطه
وقد يجتمع ميلان الى جهتين ان فسرناه اى الميل بما يوجب
المدافعة اى بعلة المدافعة ومبداها لا بها لا بالمدافعة نفسها
لان المدافعة الى جهتين فى حالة واحدة محال بديهة واما
وجود ما يوجب المدافعة الى جهتين مع تخلف المدافعة
الى احدهما لمانع جائز ولذلك اى لجواز اجتماع الميلين
الى جهتين على تقدير تفسير الميل بما يوجب المدافعة تختلف
فى السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين من رام واحد قسرا
الى الجهة الفوق بقوة واحدة فى مسافة واحدة معينة وهذا
الاختلاف انما يكون اذا اختلفا اى الحجران فى الصغر والكبر
فان حركة الكبير ابطا من الصغير فبطوها اما لاجل ان
القوة الفاعلية المحركة للصغير اشد او ما فى المسافة من
المانع للكبير اكثر وقد فرض اشتفاوهما لانهما مشتركان فى
الفاعل والمسافة متحدان فيهما فيكون البطوء لمانع و
معاوق داخلى هو الميل الطبيعى الى السفل الذى فى الكبير
اكثر فاجتمع فيه هذا الميل والميل القسرى الى جهة العلو
قيل عليه يجوز ان يكون المعاوق طبيعة الجسم او حجمه
ومقداره لا ميله قال الامام الطبيعة معاوقة للحركة
القسرية ولا شك ان طبيعة الكبير اقوى لانها قوة سارية
فى الجسم منقسمة بانقسامه ومن الكيفيات الملموسة
الصلابة وهى عبارة عن ممانعة الغامز واللين
عدمها اى عدم ممانعة الغامز عما من شانه ذلك فالتقابل

بينهما

بينهما تقابل العدم والملكة وقيل هما الصلابة واللين كيفيتان
وجوديتان يقتضيانهما اى ممانعة الغامز وعدمها فبينهما
تقابل التضاد قال الامام ان الصلابة واللين ليسا من
الكيفيات الملموسة وذلك ان الجسم اللين هو الذى
ينغمز فهناك امور الاول الحركة الحاصلة فى سطحه الثانى
شكل التقعير المقارن لحدوث تلك الحركة الثالث كونه
مستعدا لقبول ذينك الامرين وليس الاولان باللين
لانهما محسوسان بحس البصر واللين ليس كذلك فتعين
هو ص الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية وكذلك الجسم
الصلب هو الذى لا ينغمز ففيه امور الاول عدم الانغماز
وهو عدمى الثانى الشكل الباقى فيه الذى لم يتغير
عن حاله وهو من الكيفيات المختصة بالكميات الثالث
المقاومة المحسوسة منه بحس اللمس وليست هى صلابة
لذى ص لان الهواء فى الزق المنفوخ فيه له مقاومة ولا صلابة
له وكذلك الرياح القوية لها مقاومة ولا صلابة فيها
الرابع الاستعداد نحو اللاانفعال فهذا هو الصلابة
وهو من الكيفيات الاستعدادية والملاسة والخشونة
من الكيفيات الملموسة والملاسة هى استواء وضع
الاجزاء فى ظاهر الجسم بحيث يكون اجزاؤه على سمت
واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة
لا استواء اى لا استواء وضع اجزاء الجسم اى يكون
بعض اجزائه ناتيا وبعضها غائرا فهما على هذا التفسير
من مقولة الوضع لا الكيف الا اذا فسرتا اى الملاسة
والخشونة بكيفيتين ملموستين تابعتين للوضع
فالملاسة كيفية تابعة لاستواء وضع الاجزاء و

الخشونة كيفية تابعة لعدم استواء وضع الاجزاء فيكونان من
مقولة الكيف المبحث الثالث في تحقيق المبصرات اولا
وبالذات وهي الالوان والاضواء قيل المبصر بالذات هو الضوء
وحده واما اللون فرويته بواسطة الضوء فيقال ان
معنى المرئي بالذات وبالعرض ان يكون هناك روية
واحدة متعلقة بشيء ثم تلك الروية بعينها تتعلق لشيء
آخر فيكون الاول مرئيا بالذات والثاني بالعرض على
قياس قيام الحركة الواحدة بالسفينة وراكبها اذا علمت
ذلك فاعلم انه اذا رئي لون مضيء فهناك رويتان ٥
احدهما متعلقة بالضوء والاخرى باللون فكل منهما مرئي
بالذات غايته ان روية اللون مشروط بروية الضوء
بخلاف الشكل مثلا فانه لا يتعلق به روية ابتداء بل ٥
الروية المتعلقة بلون الجسم بعينها متعلقة بالشكل
فهو مرئي بالعرض هكذا قيل اما الالوان فاظهر
المحسوسات المبصرة ماهية اي حقيقة وهلية اي وجودا
فلا تحتاج الى تعريف كاشف عن ماهيتها ولا الى دليل
يستدل به على وجودها وقد قيل البياض ليس امرا
حقيقيا موجودا في الخارج بل هو امر متخيل غير محقق
اذ هو يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة ٥
المتصغرة جدا كما يتخيل في الثلج والبلور المسحوق سحقا
ناعما قيد به ليكثر السطوح ونفذ الهواء في اعماقه فان الهواء
اذا خالط تلك الاجسام الشفافة الصغيرة ونفذ فيها ٥
يرى تلك الاجسام ابيض لا ان فيها لونا في نفس الامر
قيل سبب تخيل البياض فيما ذكر تعاكس الاضواء لا ٥
نفوذ الهواء وذلك لان تلك الاجسام الصغيرة فيها

سطوح

سطوح كثيرة فيتعاكس الاضواء من بعضها الى بعض فيتخيل
فيها بياض وكما يتخيل البياض في موضع شق الزجاج الثخين
فان الهواء اذا خالط ذلك الموضع ونفذ فيه يرى ابيض
فالبياض امر متخيل لا امر موجود والسواد كذلك امر
متخيل من كثافة الجسم واندماج اجزائه وعدم غور الضوء
ونفوذه فيه فيرى اسود لذلك واذا كان السواد و
البياض اللذان هما اصلان للالوان امرين متخيلين
غير موجودين فكذا الباقي منها واجيب عما ذكر في ٥
بيان انهما امران متخيلان بان ذلك الذي ذكر من
مخالطة الهواء للاجسام الشفاف الجسم وعدم نفوذه
الضوء فيه قد يكون سبب حدوثهما اي البياض والسواد
في الخارج مع جواز ان لهما اسبابا اخر فما ذكر انما يدل ٥
على انهما يريان في هذه الحالة ولا يدل على انهما ليسا
امرين موجودين وقوله والبياض كانه معارضة
لما ذكر اي لو كان روية البياض بواسطة نفوذ الهواء
في الاجسام الشفافة لوجب ان لا يحس به فيما ليس
فيه ذلك لكنه يحس به بالبياض فيما لا يعقل فيه ذلك
المذكور من نفوذ الهواء ومخالطته للاجسام الشفافة
وذلك كالبيض المسلوق فان بياض البيض مع كونه
شفافا يصير ابيض بعد سلقه وطبخه بالنار مع انه
بعد الطبخ يصير اثقل وذلك دليل قلة الهوائية
فيه بعد الطبخ فلم يكن روية البياض بسبب مخالطة ٥
الهواء ولبن العذراء وهو دواء يتخذ من خل طبخ فيه ٥
المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى الخل ثم نخلط الخل المصفى بماء طبخ
فيه القلي فيبيض غاية الابيضاض كاللبن الرائب مع انه بعد

ومن كثافة م

الطبخ يصير الهوائية فيه اقل كما اشار اليه بقوله فانهما اى البيض المسلوق
ولبن العذراء بعد الطبخ والانعقاد به يصيران اثقل واكثف
مما كانا فيه وذلك دليل قلة الهوائية فيهما بعد الطبخ والمشهور فيما
بين القوم ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقى
من الالوان يتركب منهما كيف اتفق التركيب وقيل اصل
الالوان هما والحمرة والخضرة والصفرة فاصول الالوان خمسة
وزعم الشيخ ابو على ابن سينا ان وجود الالوان مشروط بالضوء
كما ذهب اليه كثير من الاوائل قالوا اللون غير موجود فى الظلمة
بل الجسم فيها مستعد لقبول لون خاص بعد تحقق الضوء لانا
لانحس بها بالالوان فى الظلمة وهو ظاهر وذلك لعدم الاحساس اى م
بالالوان فى الظلمة اما لعدمها لعدم الالوان فى نفسها او ه
لمعاوقة الظلمة وممانعتها عن الابصار والاحساس بها
والثانى وهو ان عدم الاحساس بها لمعاوقة الظلمة عنه ه
باطل لان العدم لايعوق ولايمنع عن شىء فتعين الاول
وهو ان عدم الاحساس بالالوان فى الظلمة لعدمها فى نفسها
والاعتراض عليه على هذا الدليل منع الحصر اى لانم ان ه
عدم الاحساس بها فى الظلمة اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة عنه
لم لايجوز ان تكون عدم الاحساس بها فى الظلمة لعدم شرط
رؤيتها لالعدمها فى نفسها وهو الضوء لجواز ان تكون
الضوء شرط ابصارها اى ابصار الالوان والاحساس بها
فلانرى الالوان عند عدم الضوء لانتفاء شرط رؤيتها
لا لعدمها فى نفسها ولا لمعاوقة الظلمة فرع على وجود
اللون الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة خالية
عن مخالطة ما يضادها كالبياض الصرف الذى لم
يخالطه شىء من السواد وغيره ونحو وقد توجد الالوان

ضعيفة

ضعيفة اذا اختلط بها اجزاء صغار لاتميز معه مع ذلك الاختلاط
فى الحس اذ لو تميز احدهما فى الحس عن الآخر لكانا لونين لالونا
واحدا واما الاضواء فضرورية الهلية فلاحاجة الى دليل على
وجودها واختلف فى انها كيفية مبصرة او من مقولة الجوهر
فقيل انها الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن الجسم المضىء
بذاته وتتصل بالجسم المضىء المستضىء وتنبسط عليه وانما قيل
انها اجسام لانها متحركة بدليل انحدارها عن الكواكب وكل
منحدر متحرك لان الانحدار حركة من علو الى سفل وبدليل
انعكاسها اى الاضواء عما يقابل المضىء بذاته اذا كان صقيلا
الى غيره والانعكاس حركة فالاضواء لانحدارها وانعكاسها
متحركة وكل متحرك جسم وهو ظاهر لامتناع الانتقال على الاعراض
فالاضواء اجسام واجيب عنه اولا بمنع الصغرى اى لانسلم
انها متحركة ولما استدل عليها بالانحدار والانعكاس عاد
المنع الى الدليل كما قال ودليلها اى اجيب بمنع دليل
الصغرى اى لانم ان الاضواء منحدرة اذ لو كانت منحدرة
لرؤيت فى وسط المسافة لكن التالى باطل بل الاضواء لما
تحدث دفعة فى القابل المقابل للمضىء بذاته توهم انها منحدرة
من المضىء ولانم ان الانعكاس حركة بل انعكاس الاضواء
حدوثها دفعة فيما يقابل المضىء بتوسط جسم صقيل شفاف
وثانيا بالمعارضة بوجهين كما اشار اليه بقوله وعورض
اى دليل القائل بان الاضواء اجسام اولا بانها اى الاضواء
لو كانت اجساما متحركة فلا شك انها تتحرك بمقتضى طباعها
اى لو كانت الاضواء متحركة فحركتها طبيعية اذ لو لم يكن
طبيعية فاما ارادية وهو ظاهر البطلان لعدم شعورها و
ارادتها او قسرية وهو باطل ايضا اذ الفرض انها لم يكن

ايضا دهما كما اذا اختلط
بالبياض اجزاء صغار
من السواد متلاطم

طبيعة والقسر ملزوم الطبع فحيث لا طبع فلا قسر فثبت
انها لو تحركت فحركتها طبيعة ولو كان كذلك لتحركت
بطبايعها الى جهة واحدة لامتناع الحركة الطبيعة الى الجهات
شتى لكن التالى باطل بالمشاهدة فانه نشاهد الاضواء
فى الاطراف المختلفة عند فيضانها عن المضىء وقيل هكذا
لو كانت الاضواء اجساما متحركة لتحركت فى زمان واحد
الى جهة واحدة اذ الحركة اية حركة كانت لا تكون فى زمان
واحد الى جهتين لكن التالى باطل وح لا يحتاج الى الدليل
على كون حركتها طبيعية واشار الى المعارضة الثانية بقوله
وايضا لو كانت الاضواء اجساما وكانت محسوسة مبصرة
ملونة وفى بعض النسخ فان كانت محسوسة سترت
ما تحتها لانه اذا احس بها تمنع من الاحساس بما تحتها
كما هو شان الاجسام المبصرة لان الحس اذا اشتغل ببعض
مدركاته يضعف ادراكه لما وراءه فكان الاكثر ضوءا
اكثر سترا اى لما تحتها ووراءها والواقع خلافه لان الاكثر
ضوءا اشد اظهارا لما تحته وقيل معناه كان الاكثر
ضوءا اكثر مستورية فى نفسه على ان المصدر بمعنى المفعول
والواقع خلافه لان الاكثر ضوءا اشد ظهورا فى نفسه ولا
يساعد عليه قوله سترت ما تحتها وان لم تكن الاجسام
التى هى اضواء محسوسة مبصرة لم يكن الضوء محسوسا
لكن التالى باطل بالحس قيل عليه نختار ان الضوء
محسوس ولا يلزم ستره لما تحته فان بعض الاجسام
كالزجاج محسوس ولا يستر ما تحته واجيب عنه بان
الجسم وان لم يستر ما تحته لكن بواسطته يختلف الاحساس
بما تحته بالضعف والضوء ليس كذلك واستدل بعضهم

على

على ان الضوء ليس بجسم بانه لو كان جسما لزم تداخله مع
المستضىء او ازدياد حجمه واللازم باطل واجيب بمنع
التداخل لان القائل بكون الضوء جسما يقول انه يحيط
بالمستضىء كما احاط الهواء بالجسم من غير تداخل وقيل هو
اى الضوء هو اللون ومنع هذا القول بانه قد يحس به
بالضوء دون اللون فالضوء ليس بلون وذلك كالبلور
اذا كان فى ظلمة فانه يحس بالضوء ولا يحس باللون اما
لانتفائه لانتفاء شرطه او شرط رويته وقيل الضوء هو
مراتب ظهور اللون فالظهور المطلق هو الضوء والخفاء
المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ولما كان
للضوء بحسب المراتب اسماء فيقال له الضياء والشعاع و
النور اشار الى الفرق بينها بقوله ثم ان منها من الاضواء
ما هو ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضىء لذاته
كالضوء الحاصل على وجه الارض من مقابلة الشمس المضيئة
بذاتها ويسمى الضوء الاول ضياء ان قوى كما فى وسط النهار
مثلا ويسمى شعاعا ان ضعف ومنها ما هو ضوء ثان
وهو الضوء الحاصل من مقابلة المضىء بالغير كالحاصل
على وجه الارض وقت الاسفار قبيل طلوع الشمس
وعقيب الغروب اى بعيد غروبها فان الهواء الذى على
وجه الارض فى هذين الوقتين يصير مضيئا بمقابلة الهواء
المضىء بمقابلة الشمس وكالحاصل على وجه الارض من
مقابلة القمر الذى هو مضىء بمقابلة الشمس اذ ليس للقمر ضوء
فى نفسه واعلم ان الضوء الذاتى القائم بالشمس مثلا خارج
عنها ويسمى الضوء الثانى نورا وظلا ايضا ان حصل ذلك
الثانى من مقابلة الهواء المتكيف به بالضوء كما فى الهواء

اي شرط وجوده مع

او م

الذى على وجه الارض وقت الاسفار فانه يستضئ
بوسطة الهوار المستضئ بمقابلة الشمس فالنور اعم من
الظل قال فى بعض لشروح كلام المصنف يدل على ان ضوء
القمر لا يسمى نورا وكلام الامام فى الملخص يدل على ان
ضوء الشئ ان كان من غيره لم يسمى نورا واعلم ان
للقوم تقسيما آخر وهو ان القائم بالمضى بذاته هو الضوء
كما فى الشمس والقائم بالمضئ بغيره هو النور اذا كان
ذلك الغير مضيا لذاته كما فى القمر ووجه الارض المستفيض
بضوء الشمس واذا قوبل الضوء بالنور اريد بهما هذان
المعنيان كما اشير اليه فى الكتاب العزيز بقوله هو الذى
جعل الشمس ضياء والقمر نورا والحاصل فى الجسم من
مقابلة المضئ بالغير هو الظل كالحاصل على وجه الارض
وقت الاسفار فانه مستفاد من الهواء المضئ بالشمس
ومن مقابلة القمر المستنير بالشمس فى الضوء اما ذاتى
للجسم كما للشمس او مستفاد من الغير والغير اما مضئ
بذاته او بالغير وقد يخص الظل بالحاصل من الهواء المضئ
كما فى المتن فيخرج عنه الحاصل على وجه الارض من مقابلة
القمر وقوله وانما لا نحس به اى بضوء الهواء اشارة الى
جواب من قال لو كان الهواء الذى على وجه الارض
مضيئا لاحس به كما نحس بالجدار المضئ اى انما لا نحس
بضوء الهواء كما نحس بضوء الجدار لضعف لونه اى لون
الهواء دون الجدار فانه كلما كان اللون اقوى كان
ظهور الضوء عند الحس جلى والذى يترقرق ويتلالؤ
على الاجسام ويرى كانه شئ يفيض منها يسمى لمعانا فان
كان ذلك ذاتيا لذلك الجسم اى غير مستفاد من غيره

يسمى المترقرق شعاعا كما للشمس فان ما يترقرق عليها من
نفسها لا من الغير وقد تقدم ان الشعاع يطلق على الضوء الاول
الضعيف فالشعاع يقال عليهما بالاشتراك اللفظى والا اى
ان لم يكن المترقرق ذاتيا للجسم بل لغيره فيسمى بريقا
كما للمراة اذا حوذيت بالشمس فان ما يترقرق على المراة انما
هو بواسطة محاذاة الشمس ومقابلتها لا من نفس المراة
والظلمة عدم النور عما من شانه ان يكون منيرا فالتقابل
بينها وبين النور تقابل العدم والملكة وعدها من الكيفيات
المحسوسة بناء على ان مقابلها محسوس وقيل هى اى الظلمة
كيفية وجودية تمنع الابصار فالتقابل بينها وبين النور
تقابل التضاد ومنع هذا بانه لو كان كذلك اى لو كان الظلمة
كيفية وجودية مانعة عن الابصار لوجب ان لا يرى
الجالس فى الظلمة كما فى غار مظلم نارا توقد بقربه لوجود
الظلمة المانعة من روتها وكذلك لا يرى ما حولها اى ما
حول النار لوجود الظلمة الوجودية المانعة من الروية
لكن التالى باطل لانه يرى النار وما حولها فالمقدم مثله
وللقائل ان يقول الملازمة ممنوعة اذ المانع من الروية
ظلمة تحيط بالمرئى لا بالرائى يعنى ان الظلمة كيفية وجودية
تمنع الابصار اذا كانت محيطة بالمرئى لا بالرائى فلا يرد
ما ذكرتم نقضا المبحث الرابع فى تحقيق المسموعات
وهى الاصوات والحروف والمناسب ان تقدم بحث الاصوات
لكونها معروضة للحروف كما صرح به بقوله الحروف كيفيات
وصفات تعرض للاصوات فيتميز بها بعضها اى بعض
الاصوات عن بعض آخر مشارك له فى الثقل والخفة
والحدة والزيرية اى ان كان الصوتان ثقيلين تميز

ح
ما يقابلها

احدهما عن الآخر بتلك الكيفية التي هي الحروف وكذلك ان كانا
حادّين فتامل قيل يجب ان يزاد تميزا في المسموع ليخرج
به طول الصوت وقصره وكونه طيبا وغير طيب واعتذر
عنه بان الطول والقصر خارجان بقوله كيفيات لانهما من
مقولة الكم وكذلك كونه طيبا وغير طيب لانه امر اعتباري غير موجود
خارج عن كيفيات وهي الحروف تنقسم الى مصوت هو
حروف المد واللين اعني الالف والواو والياء اذا كان
حركة ما قبلها من جنسها والى صامت وهو ما عداها
ما عدا حروف المد واللين واما الصوت فلما كان بديهي
التصور كالكيفيات المحسوسة مثل الحرارة واخواتها
لم يتعرض لتعريفه وبادر الى بيان سبب حدوثه فقال
والمشهور فيما بين القوم ان السبب الاكثري القريب
للصوت تموج الهواء وليس تموجه حركة انتقالية من هواء
واحد بعينه بل هو صدم بعد صدم وسكون بعد سكون
كما في تموج الماء اذا قرع باليد مثلا وانما قيل ان التموج
سبب للصوت لانه اذا وجد وجد الصوت واذا عدم
عدم والدوران وان كان يفيد الظن فقد يفيد الجزم
لبعض الاذهان الثاقبة بواسطة حدس قوي له وهذا
التموج حاصل بقرع عنيف اي امساس شديد او قلع عنيف
اي تفريق شديد وذلك لانه بواسطتهما ينقلب الهواء
من المسافة التي يسلكها الجسم القارع او المقلوع الى
الطرفين بعنف وينقاد لذلك الهواء الهواء المجاور
له وهكذا يتصادم الاهوية الى ان ينتهي الى هواء لا ينقاد
للتموج فينقطع الصوت هناك وانما اعتبر فيهما العنف
لانهما اذا كانا بحيث يقاوم المقروع القارع او المقلوع

القالع يحدث الصوت واذا كانا لينين كما في قرع القطن
وقلعه لم يحصل صوت وجعلهما سببين للتموج الموجب
للصوت لا سببين له ابتداء لان القرع امساس ووصول
والقلع تفريق ولا وصول وهما آنيات فلا يجوز كونهما
سببا للصوت لانه زماني قيل عليه ان التموج لا يخلو
من ان يكون آنيا او زمانيا فان كان الاول فقد جعل
سببا للصوت الذي هو زماني وان كان الثاني فقد
جعل القرع والقلع الآنيان سببا له فجعل الآني سببا
للزماني لازم قيل لا محذور فيه اذا لم يكن السبب سببا
تاما اذ لا يلزم وجود الزماني في الآن ح والمشهور ان
الاحساس به بالصوت يتوقف على وصول الهواء المتموج
الحامل للصوت الى الصماخ لا بمعنى ان هواء واحدا بعينه
يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى الصماخ بل بمعنى ان
الهواء المجاور للهواء المتموج يتموج ويتكيف بالصوت و
هكذا الى ان يتكيف الهواء الواقف في الصماخ به فيدركه
السامعة وانما قيل ان الاحساس بالصوت يتوقف
على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ لوجوه ثلثة اشار
الى الاول منها بقوله لانه اي الصوت يميل عن جهة القرع
بهبوب الريح الى جهة اخرى كما جرب ذلك في صوت
المؤذن على المنارة لان من كان منه في جهة يهب
الريح اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير
تلك الجهة لا يسمعه وان كان اقرب بحسب المسافة وما
ذلك الا لان الريح تميل الهواء الحامل للصوت وتحركه
الى الجانب الذي هبت اليه فدل ذلك على ان سماع
الصوت يتوقف على وصول الهواء الحامل له الى القوة

السامعة المفروشة على عصب الصماخ والى الثانى بقوله
ويتخلف اى ولانه يتخلف ويتأخر سماع الصوت عن
مشاهدة السبب اى سببه كما فى ضرب الفاس على الخشب
فانه قد يشاهد ضرب الفاس عليه القادع للهواء من
بعيد ويسمع الصوت بعد ذلك بزمان وما ذلك الا
لان الهواء الحامل للصوت يتحرك فى ذلك الزمان الى ان
يصل الى الصماخ والى الثالث بقوله ولانه لو وضع طرف
انبوبة على صماخ انسان وطرفها الآخر على فم آخر وتكلم فيه
فى الطرف بصوت عال لم يسمع الصوت غيره غير ذلك
الانسان الذى وضع طرف الانبوبة على صماخه وذلك لان
الانبوبة حصرت الهواء ومنعته من الانتشار الى الجوانب
الأخر واوصلته الى صماخه دون صماخ غيره قيل هذه
الوجوه راجعة الى الدوران وانه لا يفيد اليقين وقد
علم فيما قبل ان مثل ذلك يعلم بالحدس القوى انه كذلك
والمشهور انه اى الصوت محسوس فى الخارج اى موجود
فى خارج الصماخ محسوس هناك والا اى وان لم يكن الصوت
محسوسا فى خارج الصماخ لما علمت جهته جهة الصوت كما
لا يعلم جهة الملموس لامتناع ادراك جهة ما لا وجود له
فيها والحاصل انه قال بعض ان الصوت انما يوجد ويحس
به حال وصول الهواء المتموج الى الصماخ وقال آخر انه
موجود محسوس فى خارج الصماخ اذ ادراك جهته يدل
على انه موجود محسوس فى خارج الصماخ قيل معنى انه
محسوس اى من شانه ان يحس به لا انه محسوس والا
لما توقف الاحساس به على وصول الهواء الى الصماخ
وقد صرح به قبيل ذلك وما هو مذكور فى المطولات

فهنا

فى هذا المقام ان الصوت موجود قبل وصول الهواء الى الصماخ
ومدرك هناك ايضا لتميز جهته ولا ينافى ذلك ان الاحساس
به مشروط بوصول الهواء الى الصماخ لان المراد بالوصول ما
يتناول الوصول حقيقة وما فى حكمها تامل فانه دقيق
والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج منصرف عن
جبال او جسم املس يقاوم الهواء المتموج ويمنعه من النفوذ
فيه فبالضرورة ينصرف الهواء المتموج من ذلك الجسم الى الخلف
على مثل الهيئة التى كان عليها فيحدث صوت يسمى بالصدى
وح يحتمل ان يكون الهواء المتموج المصادم للجسم الاملس يرجع
متصفا بتموجه الاول بعينه ويحمل الصوت الى السامع وان
يكون سبب الصدى تموج جديد حصل للهواء لانه اذا تموج
الهواء حتى صادم جسما املس يقاومه ويرده الى الخلف
لم يبق فى الهواء المصادم ذلك التموج الذى كان حاصلا
فيه بل يحصل بسبب المصادمة والرجوع تموج شبيه بالتموج
الاول فهذا التموج الجديد الذى كان ابتداؤه عند انتهاء
الاول هو سبب الصدى قيل الاظهر هو الثانى المبحث
الخامس فى تحقيق الطعوم اى المذوقات وهى تسعة حاصلة
من ضرب الفواعل الثلاثة الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة
بين الحرارة والبرودة فى المنفعلات الثلاثة الجسم الكثيف
واللطيف والمعتدل بين الكثافة واللطافة كما اشار اليه بقوله | ذلك مر
الجسم الحامل للطعم اما ان يكون كثيفا يغلب عليه الارضية
او لطيفا مغلوبا فيه تلك او معتدلا بين الكثافة واللطافة
لتعادل ما فيه من الاجزاء والفاعل فيه فى ذلك الجسم اما
الحرارة او البرودة او المعتدل بينهما بين الحرارة والبرودة
فيفعل الحار اى الحرارة على ما هو الظاهر او الامر الحار فى

الجسم الكثيف مرارة ويفعل الحار في اللطيف حرافة ويفعل
الحار في الجسم المعتدل بين اللطافة والكثافة ملوحة والبرودة
تفعل في الجسم الكثيف عفوصة وتفعل في اللطيف حموضة
وتفعل البرودة في المعتدل بين اللطافة والكثافة قبضا
مخصوصا بظاهر اللسان والامر المعتدل بين الحرارة و
البرودة يفعل في الكثيف حلاوة ويفعل ذلك المعتدل
في اللطيف دسومة ويفعل في المعتدل بين الكثافة
واللطافة تفاهة وهي طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة
الا انه لا يحس به احساسا متميزا وقد وضع لسهولة ادراك ذلك لوح هكذا

| المنفعل / الفاعل | الكثيف | اللطيف | المعتدل بين الكثافة واللطافة |
|---|---|---|---|
| الحرارة | مرارة | حرافة | ملوحة |
| البرودة | عفوصة | حموضة | قبض |
| المعتدل بين الحرارة والبرودة | حلاوة | دسومة | تفاهة |

قيل جعل الشيخ في القانون فاعل الحموضة البرودة كما هو
المذكور هنا وقد جعله في بحث الاخلاط فاعل الحموضة
الحرارة حيث قال الصفراء يجعل البلغم حامضا والصفراء حار
فبينهما شاق وقد اعتذر عنه بان البرودة جعلت فاعلة
للحموضة بمعنى ان موجد الطعم الحامض ابتداء في الجسم
الذي لا طعم له هي البرودة وما ذكر في بحث الاخلاط يراد
منه ان الصفراء يجعل البلغم الذي له طعم مالح حامضا فلا

هذا
معافاة



منافاة او يقال البرودة فعلها الحموضة في المنفعل اللطيف
والبلغم ليس منه وقد يطلق التفه بكسر الفاء لانه نعت واما
مفتوح الفاء فمصدر على ما لا طعم له اصلا او ما له طعم ولكن
لا يحس بطعمه كالنحاس فانه لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه
ما يخالط اللسان اي النحاس لشدة تكاثفه وبرده لا يتحلل
منه شيء يخالط رطوبة اللسان التي هي آلة ادراك المذوقات
فيحس به بطعمه بواسطة تلك المخالطة وقد يجتمع طعمان في
جسم واحد كالمرارة والقبض الحاصلين في الحضض بضم الضاد
الاولى وفتحها دواء معروف ويسمى الطعم الممزوج من المرارة
والقبض البشاعة والمرارة اي كالمرارة والملوحة المجتمعتين
في السبخة ويسمى الممزوج منهما الزعوقة المبحث السادس
في المشمومات المدركة بالشامة المودعة في الخيشوم ولا اسم
لها الا من جهة الموافقة او المخالفة للطبع كما قال الروائح
الموافقة للمزاج المعتدل يسمى طيبة كرائحة المسك والروائح
المخالفة له للمزاج المعتدل تسمى منتنة ولا حاجة الى التمثيل بها
وقد يقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار ما يقارنها
اي ما يقارن الروائح من الطعوم فينسب الرائحة اليه
وليس لانواعها لانواع الروائح اسماء خاصة الا من احدى
الجهتين المذكورتين اي الاضافة الى المخالفة للمزاج و
الموافقة له والى ما يقارنه من الطعوم وقد ينسب الى
ذي الرائحة فيقال رائحة التفاح وامثاله وسبب
الاحساس بها بالروائح وصول الهواء المتكيف بها بالرائحة
الى الخيشوم الذي وضع فيه القوة الشامة وقيل سبب
ادراك الرائحة وصول الهواء المختلط بجزء لطيف متحلل
عن ذي الرائحة الى الخيشوم قيل فيه بعد والا لانتفى القدر

اليسير من ذى الرايحة اذا انتشر منه الرايحة انتشارا تاما فى
ايام واما القسم الثانى من اقسام الكيفيات اعنى الكيفيات
النفسانية اى المختصة بذوات الانفس من الاجسام العنصرية
قيل المراد بالانفس الانفس الحيوانية ومعنى اختصاصها
بالحيوان انها توجد فى الحيوان ولا توجد فى النبات والجماد
لا بمعنى انها لا توجد الا فى الحيوان لوجود بعض هذه
الكيفيات كالحيوة والعلم والقدرة والارادة فى الواجب تعالى
وفى المجردات عند مثبتيها وقيل المراد بالانفس ما يتناول
النفوس الحيوانية والنباتية ايضا لان الصحة وما يقابلها
توجدان فى النبات بحسب قوة التغذية والتنمية فهى
جواب اما اى واما القسم الثانى فهى الحيوة والصحة والمرض
المقابل لها والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة و
الارادة الموقوف عليهما الفعل الارادى فما كانت منها اى
من تلك الكيفيات راسخة مستحكمة فى موضوعها بحيث
لا تزول عنه او يعسر زوالها سميت ملكة وما ليس كذلك
اى ما لا يكون راسخة سميت حالا والاختلاف بينهما بالعارض
لا بالفصل فان ما يكون حالا هو بعينه يصير ملكة مثلا
الكتابة فى اول حالها حال وبعد رسوخها تصير ملكة فكل
ملكة كان قبل استحكامه حالا ثم يصير ملكة وليس كل
حال يصير ملكة لجواز ان لا يستحكم وبيانها اى بيان الكيفيات
النفسانية فى مباحث خمسة المبحث الاول فى الحيوة
قدمها على غيرها لانها اصل ومتبعة له وهى اى الحيوة
قوة تتبع الاعتدال النوعى الحيوانى ومعناه ان لكل
نوع من انواع المركبات العنصرية مزاجا مخصوصا مناسبا
للاثار والخواص المطلوبة منه الصادرة عنه حتى اذا

خرج من ذلك المزاج المسمى بالاعتدال النوعى الذى لكل نوع
منها ويفيض منها اى من تلك القوة التابعة للاعتدال النوعى
الحيوانى ساير القوى الموجوده فى الحيوان كالحس والحركة
والتغذية وغيرها واعلم ان بعضا قال ان الحيوة هى قوة
الحس والحركة وقال آخر هى قوة التغذية واستدل الحكيم على
مغايرتها اى مغايرة القوة التابعة للاعتدال النوعى الحيوانى
التى هى الحيوة لقوتى الحس والحركة والتغذية بان العضو
المفلوج حى والا لتعفن وفسد وليس العضو المفلوج بحساس
والا لم يكن مفلوجا فاقد الحس فالحيوة غير قوة الحس لوجودها
بدونها فى العضو المفلوج واستدل الحكيم على مغايرتها لقوة
التغذية بان العضو الذابل حى والا لفسد وتعفن وليس
الذابل بمغتذ والا لم يكن ذابلا فوجد الحيوة بدون قوة
التغذية فى العضو الذابل فهى غيرها واستدل ايضا على
المغايرة بان النبات بعكسه اى بعكس ما ذكر من العضو
الذابل فان النبات مغتذ وليس بحى اما الاول فلانه
يزيد فى الاقطار بحسب الغذاء واما الثانى فظاهر فوجد
التغذية بدون الحيوة فهى غيرها ومنع هذا الاستدلال
بان عدم الفعل اى عدم الاحساس فى العضو المفلوج و
عدم التغذية فى العضو الذابل لا يستلزم عدم القوة
الحساسة فى المفلوج والغاذية فى الذابل لجواز ان يمنعها
اى يمنع القوة عنه عن الفعل وهو الاحساس فى
المفلوج والتغذية فى الذابل عائق ومانع يمنع عن الفعل
كالسدة العارضة لهما مع وجود القوة الحساسة فى المفلوج
والغاذية فى الذابل لان عدم الفعل لا يدل على عدم فاعله
بل يجوز ان يوجد الفاعل ولم يوجد شرط فعله لمانع عرض له

لا يقال لا وجود لقوة الحس في العضو المفلوج ولقوة التغذية
في العضو الذابل اذ القوة ما يوثر بالفعل ولما لم يكن في العضو
المفلوج احساس بالفعل فلا يكون فيه قوة الحس وكذلك لم
يكن قوة التغذية في العضو الذابل لعدم فعلها لانه لو سلم اي
لانا نقول لا نم ان القوة ما يوثر بالفعل بل القوة عبارة
عما من شانه ان يوثر سواء حصل منها الاثر او لا لحصول وجود
مانع ولو سلم ان القوة هو الموثر بالفعل على ما هو زعم
القايل الذي يخص القوة بما يفعل بالفعل لزم ان لا يطلق
لفظ القوة عليه اي على ما من شانه التاثير ولم يوثر بالفعل
ولا يلزم عدمه اي عدم ذلك الشيء الذي من شانه التاثير
والحاصل ان تخصيص القايل يوجب عدم الاطلاق لا العدم
ومنع الاستدلال بمغايرة قوة التغذية للحيوة لوجودها
في النبات دون الحيوة بان غاذية النبات تخالف غاذية
الحيوان بالذات والحقيقة فيجوز ان يكون غاذية
الحيوان هي قوة الحيوة دون غاذية النبات لاختلافهما
وقد شرطها اي الحيوة الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة لها
والبنية عند الحكماء هي الجسم المولف من العناصر الاربعة
على وجه يحصل من تركيبها مزاج معتدل مناسب لنوع
ما من انواع الحيوانات وعند المعتزلة هي مجموع جواهر
فردة لا يمكن تكون الحيوان من اقل منها واما عند
غيرهم فلا يشترط فيها البنية بل يجوز ان يخلق الله تعالى
الحيوة في جوهر فرد ومنع هذا الاشتراط بانها بان
الحيوة لو اشترطت بالبنية لكانت قايمة بها فح ان
قامت اي الحيوة بالمجموع اي مجموع اجزاء البنية واتحدت
الحيوة اي تكون حيوة واحدة قايمة بمجموع الاجزاء كان

[illegible]

العرض

العرض الواحد وهو الحيوة الواحدة حالا في محال كثيرة هي
تلك الاجزاء التي للبنية وهو اي حلول العرض الواحد في
المحال الكثيرة محال قد مر بطلانه في اوايل باب الاعراض وان
تعددت الحيوة بان قامت بكل جزء من تلك الاجزاء حيوة
على حدة كان كل واحد من تلك الاجزاء في قيام الحيوة به
مشروطا بالاخر اي بقيام الحيوة بالاخر لانه لو لم يكن كذلك
لجاز قيام الحيوة بكل منها فلا يكون البنية شرطا لها هف
مع انه المطلوب وان كان قيام الحيوة بكل منها مشروطا
بقيامها بالاخر لزم الدور لتوقف قيامها بهذا على قيامها
بذاك وبالعكس لانه لو كان التوقف من جانب دون اخر
لزم الترجيح من غير مرجح لاستواء الاجزاء في الماهية وتساوي
الحيوتان ايضا وفيه اي في هذا المنع نظر توجيهه ان
يقال نختار ان حيوة واحدة تقوم بالمجموع قولكم يلزم
قيام العرض الواحد بمحال كثيرة قلنا لزومه ممنوع فان
المجموع يحتمل امرين كل واحد واحد من تلك الاجزاء والمجموع
من حيث هو مجموع وهذا الثاني امر واحد غايته انه مركب
من متعدد فلا استحالة في قيام عرض واحد بالمجموع
بهذا المعنى وايضا قيام العرض الحيوة بكل جزء منها
مشروط ومتوقف على قيامها بالاخر توقف المعية بمعنى
ان قيامها به مستلزم لقيامها بالاخر لا توقف تقدم
ولا استحالة في دور المعية وايضا جاز ان يكون قيام
الحيوة بكل جزء يتوقف على انضمام الجزء الاخر اليه لا
على قيام الحيوة بالاخر فلا دور وايضا يجوز ان يكون
لجزء خصوصية تقتضي قيام الحيوة به ومنه يحيى ساير الاجزاء
كالقلب مثلا والموت عدم الحيوة عما من شانه الحيوة

امر م

بل عمن اتصف بها فالتقابل بينه وبين الحيوة تقابل العدم و
الملكة وقيل هو اي الموت كيفية وجودية يضاد الحيوة يخلقها
الله في الحي لقوله تعالى خلق الموت والحيوة اي اوجد فالموت
مخلوق موجد والعدم لا يخلق ولا يوجد اذ الايجاد لا يتصور
الا فيما له وجود فالموت ليس بعدم فبينهما تقابل التضاد
ومنع ذلك بان المعنى بالخلق اي المقصود بالخلق هنا هو
التقدير لا الايجاد وتقدير الامور العدمية جائز المبحث
الثاني من الكيفيات النفسانية في الادراكات قيل الادراك
من الامور الوجدانية الضرورية التصور والوجود والمذكور
في تعريفه تعريف تنبيهي لفظي كما قيل الادراك هو ان يكون
حقيقة المدرك متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ولهذا
لم يتحاش فيه عن ايراد المشتق منه في تعريفه وهي اي الادراكات
اما ان تكون ادراكات ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس
اللمس والذوق والسمع والبصر والشم واما ان تكون ادراكات
باطنة وهي اي الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات
لان الادراك لا يخلو من ان يكون معه حكم ايجابي او سلبي
اولا الثاني التصور والاول التصديق والتصديق وهو
المعتبر فيه الحكم اما ان يكون حاكمه جازما يمنع من النقيض
اي الحاكم بجزم بان ذلك الحكم كذلك سواء كان في نفس الامر
كذلك او عنده او لا يكون جازما بل محتملا للنقيض عنده
والاول اي الجازم اما ان يكون الجزم فيه لموجب ودليل
يوجب ذلك الجزم او لا لموجب كما يتفق لبعض الجزم
بشيء لا دليل له فيه والثاني اي الذي لا يكون الجزم فيه
لموجب التقليد والاول اي ما يكون الجزم فيه لموجب
اما ان يقبل متعلقه اي الشيء الذي يكون هذا التصديق

متعلقا به

متعلقا به النقيض اي نقيض هذا التصديق بوجه ما وهو اي
التصديق الذي يقبل متعلقه النقيض بوجه هو الاعتقاد و
هذا لا ينافي اطلاق الاعتقاد على ما هو اعم من ذلك عند
بعض او لا يقبل متعلقه النقيض بوجه وهو العلم واليقين
وان كان العلم يطلق على ما هو اعم عند بعض والثاني من
قسمي التصديق وهو ان لا يكون جازما ان كان متساوي
الطرفين الايجاب والسلب لا ترجح لاحدهما على الآخر عند
القائل به فهو شك وذلك لا ينافي التصديق به اذ الشاك
في شيء بحسب نفس الامر قد يحكم باحد طرفيه لمصلحة مع دغدغته
واضطراب باطنه فكلامه تصديق وان لم يكن ذلك في
نفسه وان لم يكن متساوي الطرفين بل يكون احدهما من
الايجاب والسلب راجحا والآخر مرجوحا فالراجح ظن و
المرجوح وهم فالموهوم مصدق به كالمشكوك قيل يخرج عن
التقسيم الجهل المركب ولا يبعد ان يجعله المص داخلا في الاعتقاد
تامل ولما فرغ عن تقسيم الادراكات الباطنة الى التصور
والتصديق باقسامه اراد ان يشير الى الوجود الذهني الذي
هو علم عند بعض فقال والتصور اي العلم عند الحكماء
هو وجود صورة المعلوم في العالم الذي هي النفس الناطقة
العاقلة والذي يدل على وجود هذه الصورة في العقل
انا نتصور المعدوم الذي لا وجود له في الخارج ونميزه
عن غيره مما هو موجود ومعدوم تميزا لا يتحقق الا مع
الثبوت لانا نميزه ونحكم عليه باحكام ثبوتية واقعة في
نفس الامر والحكم على شيء بتلك الاحكام يقتضي ثبوت المحكوم
عليه ضرورة ان ثبوت شيء لآخر فرع ثبوته في نفسه وليس
هنا كذلك الثبوت في الخارج لانه معدوم فيه فهو اي

نهذا الثبوت يكون فى الذهن فثبت وجود صور المعلومات
فى العقل لانه اذا ثبت وجود معلوم معدوم فى الخارج فيه و
العلم بالاشياء الاخر من هذا القبيل ايضا فيلزم وجود الاشياء
كلها فى العقل وهو المطلوب واعترض عليه اى على ما ذكرنا
فى بيان الوجود العقلى الذهنى للاشياء بانه بان وجود الاشياء
فى الذهن باطل محال لانه يوجب ذلك كون الذهن حارا
باردا معا مستقيما مستديرا معا عند تصورها اى عند تصور
هذه الامور المذكورة الحرارة والبرودة والاستقامة و
الاستدارة لان الحار ما حصل فيه الحرارة وكذا البواقى
فيلزم اجتماع المتضادين والمتنافيين فى محل واحد هو
الذهن وهو محال قال المص رحمه الله والحق انهم اى الحكماء
ان قصدوا بالصورة الحاصلة فى الذهن والعقل ما يشبه
المتخيل فى المرآة اى يكون الحاصل فى الذهن شىء شبيه لما
فى الخارج شبح ومثال له لا نفسه كالحاصل فى المرآة فيحتمل
ان يكون ذلك حقا ولا يلزم شىء مما ذكر من كون الذهن
حارا وباردا مستقيما ومستديرا اذ الحاصل فى الذهن شبحها
ومثالها لا انفسها وان ارادوا بالصورة ما يشارك الموجود
الخارجى فى الماهية فباطل يدل على بطلانه سوى ما ذكره
وجهان آخران اشار الى الاول منهما بقوله لانها اى لان
الصورة الحاصلة فى الذهن عرض لانها قائمة بالذهن
حالة فيه محتاجة اليه فى وجوده هنا والمتصور قد يكون
جوهرا كما اذا تصور جسم مثلا فكيف يكون الصورة التى
هى من الاعراض نفس الجوهر ومشاركا له فى الحقيقة والى
الثانى بقوله والشىء قد يتصور نفسه اى لو كان الحاصل
فى الذهن مشاركا فى الماهية لما فى الخارج ومثلا له فلو

اذ لا فائدة بالقصد

تصور

تصور انسان نفسه فقد حصل فيه مثله لان الحاصل فى
الذهن والعقل مثل ومشارك لما فى الخارج فى الماهية ولو
حصل فيه مثله لزم اجتماع المثلين صورته ونفسه فى محل
واحد وهو محال لما مر فى السابق وبعض الشارحين جعل
قوله والشىء قد يتصور نفسه الخ معارضة اخرى من تتمة قوله
واعترض والظاهر ما قلنا هذا واعلم ان ما عليه المحققون
ان الموجود فى الذهن هو عين الموجود الخارجى الا انه
فى الذهن موجود بوجود ظلى غير اصيل وفى الخارج
بوجود عينى اصيل والفرق انما هو فى ذلك وما قيل
انه لو كان كذلك يلزم كون الذهن حارا وباردا مستقيما
ومستديرا عند تصورها ممنوع وذلك ان لوازم الاشياء
منها ما يلزم الشىء لنفس ماهيته وهذا لازم له كيفما وجد
ذهنا او خارجا كالزوجية للاربعة وتساوى الزوايا الثلث
لقائمتين للمثلث ومنها ما يلزم الشىء اذا وجد فى الذهن
اى لزومه للماهية مشروط بكونها موجودة فى الذهن
بوجود ظلى كالجزئية والكلية مثلا ومنها ما يلزم الشىء
اذا وجد بوجود عينى اصيل اى يكون لازما لهذا الوجود
والحرارة واخواتها من هذا القبيل فالحار ما حصل له هوية
الحرارة اى ماهيتها الموجودة بالوجود الخارجى الاصيل
فلا يلزم من حصولها للذهن ان يكون الذهن حارا و
باردا مستقيما مستديرا وما قيل ايضا ان الحاصل فى
الذهن عرض ممنوع اذ الجوهر ماهية اذا وجدت فى
الخارج كانت لا فى موضوع والحاصل فى الذهن اذا كان
جوهرا جوهر لصدق تعريفه عليه وان كان العلم به
وهو الصورة الحاصلة فى الذهن كيفية نفسانية ولا محذور

فيه وما قيل يلزم منه اجتماع المثلين عند تصور الانسان
نفسه ممنوع ايضا لان العاقل قائم بنفسه والصورة الذهنية
المماثلة له قائمة به فلا يلزم اجتماع المثلين في محل واحد و
المستحيل الذي عرف بطلانه هذا لا ذاك اشارة الى سوال على
الوجه الاخير اي لانم انه يلزم اجتماع المثلين اذا تصور الانسان
نفسه اذ العاقل والمعقول والعقل اي التعقل واحد
في الوجود العيني فيما اذا تعقل انسان نفسه وذلك لان
العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة عن العوارض
الغريبة والغواشي المادية وهو اي ما حضر عنده ماهية
مجردة اعم من الذي حضر عنده ما يغايره او حضر عنده
نفسه واذا جاز ذلك كان العاقل والمعقول والعقل واحدا
فيما اذا تعقل انسان نفسه فلا يلزم اجتماع المثلين لعدم
التغاير بين العاقل والمعقول واقتضاء المثلين التغاير
ثم اشار الى الجواب عنه بقوله لان حضور الشيء عند نفسه
محال اي اذا كان العقل والعاقل والمعقول واحدا و
التعقل ليس الا حضور المعقول عند العاقل يلزم حضور
الشيء عند نفسه وهو محال بالبديهة فيلزم احد الامرين
اما القول بتغاير المعقول للعاقل او اجتماع المثلين
وجوابه انه يكفي في حضور الشيء عند آخر التغاير الاعتباري
بينهما وهو حاصل هنا لان الانسان اذا عقل نفسه فهو
عالم عاقل باعتبار ان ماهية مجردة حاضرة عنده ومعلوم
معقول باعتبار انه حاضر عند شيء وعلم باعتبار حضوره
والله اعلم وقيل العلم تعلق خاص بين العالم والمعلوم
اي العلم اضافة ونسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم لانه
يعلم بالضرورة ان احدا اذا علم شيئا حصل بينه وبين ذلك

الشيء

الشيء نسبة مخصوصة لم تكن قبل ذلك فعبر عنها بالتعلق
الخاص بين العالم والمعلوم واذا فسر العلم بالتعلق الخاص
فيتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ التعلق يتغير بتغير
احد المتعلقين ويشكل تفسير العلم بالتعلق الخاص
بتعقل الشيء نفسه وذلك لان تعلق شيء بآخر يقتضي شيئين
متغايرين ولا تغاير بين الشيء ونفسه وقد يقال يكفي
التغاير الاعتباري في امثال هذا وقيل العلم صفة قائمة
بالعالم توجب العالمية له وهي اي العالمية حالة لتلك
الصفة لها تعلق بالمعلوم الخاص فعلى هذا التفسير للعلم
لا يتعدد العلم بتعدد المعلومات اي لا يلزم من تغير تعلق
العالمية التي هي حالة لهذه الصفة التي هي علم بالمعلومات
تغيرها لجواز ان يكون لشيء واحد تعلقات كثيرة بامور
متعددة فرعان اي مسئلتان متفرعتان على القول بالصورة
اي بوجود صور الاشياء في الذهن الفرع الاول الصورة العقلية
الحاصلة في الذهن يفارقها الصورة الجسمانية الخارجية مع
تساويهما في الماهية في امور الاول انها اي الجسمانية محسوسة
خارجا والصورة العقلية ليست كذلك والثاني ان الجسمانية
متمانعة اي اذا حلت احديهما في محل كالنارية مثلا امتنع ان
تحل فيه اخرى كالارضية مثلا ما دامت الاولى فيه والعقلية
ليست كذلك لجواز تعقل السواد والبياض معا والارض و
النار والثالث ان الصورة الجسمانية ممتنعة الحلول في مادة
ما هي اصغر منها كما ان صورة الارض الخارجية يمتنع ان
تحل في مادة خردلة والا لم تكن هي الارض الخارجية والصور
العقلية ليست كذلك لجواز ذلك فيها ولذلك يقدر النفس
على تخيل الارض والسماء والجبال من الامور العظام وتخيل

الامور الصغيرة معها ايضا والرابع ان الصور الجسمانية
منقرفعة وزائلة بحدوث ماهو اقوى منها كما فى الكون و
والفساد فان الصورة القوية اذا حدثت فى المادة زال
عنها الضعيفة والصور العقلية ليست كذلك لان الصورة
العقلية للكيفية الضعيفة لا تزول عن العاقلة المدركة ٥
بسبب حصول صورة الكيفية القوية فيها الفرع الثانى فى
بيان حال الصورة العقلية الصورة العقلية الحاصلة فى
الاذهان كلية بخلاف الصور الخارجية فانها جزئية واما
الحاصلة فى العقل فكلية لا على معنى انها اى الصور العقلية
كلية فى نفسها وبالنظر الى ذاتها فانها باعتبار نفسها وذاتها
صور جزئية حاصلة فى نفوس جزئية معروضة للمشخصات
كنفس زيد وعمرو وبكر وغيرها فهى بهذا الاعتبار جزئية
معروضة لما يعرض لها بحسب كونها فى تلك النفوس الجزئية
بل كلية الصور العقلية باعتبارين احدهما انها متصفة
بالكلية لان المعلوم بها كلى فاتصاف الصورة العقلية ٥
بالكلية بالمجاز على معنى ان المعلوم بها من حيث هو معلوم
من غير اعتبار كونه فى الذهن او الخارج كلى او كليتها
باعتبار مطابقتها لكل واحد من افرادها بعد حذف ٥
مشخصاته وذلك لان نسبتها اى نسبة الصور العقلية ٥
الى كل واحد من افراد ذلك النوع الحاصل صورته فى العقل
سواء يعنى اذا حذف مشخصات اىّ فرد منه كان الباقى
بعد حذف المشخصات مساويا لما حصل فى العقل مثلا ٥
ماهية الانسان الحاصلة فى العقل كلية على معنى ان اىّ
فرد منه اذا حصل فى الخيال وحذف مشخصاته وجُرِّد
عنها كان الباقى كليا مطابقا لماهية زيد وعمرو وغيرهما ٥

من افراد

من افراد الانسان فتلك الصورة الحاصلة فى العقل مشتركة ٥
بين جميع افرادها والعلم باعتبار آخر قسمان اجمالى وهو علم
واحد يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها لتلك الامور
كما يعلم المحكوم عليه وبه والنسبة والحكم بانها اجزاء التصديق
من غير ملاحظة امتياز بعضها عن آخر وتفصيلى وهو علم
واحد يتعلق باعيان كل واحد منها من تلك الامور المتعددة
كما يعلم كل من الامور المذكورة بخصوصه ممتازا عن الآخر
والعلم باعتبار غير ما ذكر قسمان ايضا فعلى يكون سببا ٥
للوجود الخارجى وهو ما تصورت فعلا فتعقلته كما يتصور
النجار السرير فيوجد على وفق تصوره وهذا علم يتبعه
المعلوم وانفعالى مستفاد من الوجود الخارجى كما اذا شاهدت
شيأ فتعقلته مثالها شوهد امر من الامور المحسوسة كالسماء
والارض ثم تتصور ذلك وهذا العلم تابع للمعلوم قال الحكماء
علم الله تعالى بمصنوعاته فعلى لانه السبب لوجود الممكنات
فى الخارج ولا يتوقف علمه فى كونه سببا لها على آلة كما يتوقف
علم الانسان فى صدور شئ منه على الآلة وهذا يتخلف فعل
الانسان عن علمه وقالوا ان علمه تعالى باحوال الممكنات
على ابلغ النظام واحسن الترتيب واحكم الوجوه بالنسبة الى
الكل من حيث هو كل هو الذى استند اليه وجودها على هذا
الوجه البليغ فى النظام دون سائر النظام الوجوه الممكنة
وهذا العلم يسمى بالعناية الازلية واما علمه تعالى بذاته فلا
يكون فعليا ولا انفعاليا بل هو عين ذاته بالذات وان
غاير بالاعتبار هكذا قالوا والله اعلم بحقيقة الحال مسئلة
يشبه ان تكون تتميما لمباحث الادراكات للنفس الناطقة
الانسانية فى ادراكها المعقولات وترقيها الى كمالها الممكن لها

فان قيل هذه الامور ... اما ان يكون
معلومة اولا فان كان الثانى فلا يكون علم
تفصيلا اصلا وان كان الاول فلا يكون
تفصيلا للامور معلومة فلا علم تفصيلا
تلك الامور ... يكون معلوما ... ذلك لو كان
... قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان
كل منهما معلوما بخصوصه والحاصل
انه اذا علم المحكوم عليه وبه والنسبة
والحكم بانها اجزاء التصديق
... حصل للعالم بها
حالة ... اجزاء
الامور ... لا يعلم
للتصديق ... وهو
خصوصية كل منها
المراد بالعلم الاجمالى ٥
مصر

اربع مراتب المرتبة الاولى استعدادا التعقل لها كما تكون
للاطفال فانهم وان كانوا في حال الطفولية وابتداء الخلقة
خالين عن تعقل وادراك لكنه لهم في هذه الحالة استعداد
لذلك ليس لساير الحيوانات ويسمى اي استعدادها للتعقل
او النفس في هذه المرتبة العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى
الخالية في نفسها عن الصورة المستعدة لها اذ النفس في
هذه المرتبة خالية عن العلوم كلها لكنها مستعدة لها و ٥
المرتبة الثانية ان تحصل البديهيات للنفس وفي بعض
النسخ ان تحصل اي تحصّل النفس البديهيات باستعمال
الحواس في الجزئيات المدركة بها والتنبيه لما بينها من ٥
المشاركات والمباينات فحصل لها بذلك العلم بالبديهيات
فان النفس اذا احسّت بجزئيات كثيرة وارتسمت صورها
في آلاتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت
لان تفيض عليها من المبدإ احكام تصديقية بديهية
فيما بينها وهي اي هذه المرتبة الثانية للنفس هي العقل
بالملكة التي هي مناط التكليف عند المتكلمين قال الشيخ
الاشعري العقل الذي هو مناط التكليف العلم ببعض
الضروريات قيل يسمى بالملكة وان لم يكن في هذه المرتبة
الاشتغال الى النظريات بل استعداد فكيف رسوخه نفاوة لا
اذ المرتبة الثانية هي حصول البديهيات بالفعل للنفس
واستعدادها لاكتساب النظريات منها والمرتبة الثالثة
ان تحصّل النفس النظريات باكتسابها من الضروريات
بحيث تتمكن النفس من استحضارها النظريات متى شاءت
من غير كسب جديد لكونها مخزونة عندها ويسمى النفس
في هذه المرتبة العقل بالفعل لحصول النظريات لها بالفعل

وقيل

وقيل العقل بالفعل ملكة اكتساب النظريات من الضروريات
اي يكون النفس بحيث متى شاءت تستحضر الضروريات و ٥
استنتج منها النظريات والمشهور ما هو في المتن اي ان العقل
بالفعل هو حصول النظريات باكتسابها من الضروريات
بحيث يستحضرها النفس متى شاءت بلا كسب جديد والمرتبة
الرابعة ان تستحضرها اي يستحضر النفس النظريات التي
ادركتها وتلتفت النفس اليها بحيث لا تغيب عنها اصلا
ويسمى العقل المستفاد لاستفادتها من العقل الفعّال ٥
قيل هذه المراتب الاربع يعتبر بالقياس الى كل نظري لا
الى النظريات باسرها فاذا حصل للنفس نظري بحيث تتمكن
من استحضاره متى شاءت من غير كسب جديد كان عقلا
بالفعل وان كان هذا النظري مشاهدا لها لا يغيب
عنها اصلا فهو عقل مستفاد وعلى هذا يمكن حصول
هذه المرتبة اي العقل المستفاد في دار الدنيا ويكون
المستفاد متقدما على العقل بالفعل في الحدوث ومتاخرا
عنه في البقاء واما اذا كان المستفاد هو مشاهدة جميع
النظريات الحاصلة للنفس بحيث لا يغيب عنها اصلا ٥
فحصولها في هذه الدار مستبعد جدا بل كالمتعذر المبحث
الثالث من الكيفيات النفسانية في القدرة والارادة ويعرّف
القدرة بانها صفة وكيفية تؤثر في الشيء وفق الارادة
فخرج عنه الصفة الغير المؤثرة كالعلم فانه لا يؤثر في شيء
وما يؤثر لا على وفق الارادة كالطبيعة للبسائط العنصرية
اذ لا شعور لها وهي اي الارادة ميل الى الشيء يعقب
اعتقاد النفع في المراد سواء كان عائدا الى المريد او المراد
له وسواء كان فيه في نفس الامر او بحسب اعتقاده كما ان الكراهة

المضادة لها نفرة تعقب اعتقاد الضرفي المكروه قيل النفع
اللذة والضر الالم وسيجى انهما بديهيا التصور والظاهر ان
النافع ما يختاره العاقل سواء كان مطلوبا لذاته او يكون
وسيلة اليه والضار ما يحترز عنه العاقل وقيل القدرة م
مبدا الافعال المختلفة اذا عرفت تفسيري القدرة فالقوة ه
الحيوانية قدرة اتفاقا على كلا التفسيرين لانها صفة توثر
وفق الارادة مع كونها مبدا للافعال المختلفة من التغذية
والتنمية وتوليد المثل ونحوها والقوة الفلكية عند من ه
يجعلها شاعرة كالحكماء الذاهبين الى ان حركة الافلاك ه
ارادية قدرة على التفسير الاول لانها توثر وفق الارادة
على رايهم دون التفسير الثاني لان فعلها على نهج واحد لا
يختلف والقوة النباتية قدرة على التفسير الثاني للقدرة
اذ النباتية مبدا للافعال المختلفة من التغذية والتنمية
والتوليد دون التفسير الاول لانها ليست بذي ارادة ه
اذ لا شعور لها فبين التفسيرين عموم من وجه والقوة
العنصرية كالخفة للنار والثقل للارض خارجة عنهما
عن تعريفي القدرة لعدم الارادة والشعور فيها وكون
ما يصدر منها على نهج واحد غير مختلف فهي ليست
قدرة اتفاقا وهي اي القدرة غير المزاج لانه لان المزاج
من جنس الحرارة والبرودة اي من الكيفيات الملموسة
لان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة فهو من جنس تلك ه
الكيفيات غايته انها في المزاج اضعف بواسطة انكسارها
بالفعل والانفعال بينها وتاثيره اي تاثير المزاج من جنس
تاثيرها اي الحرارة والبرودة اي يكون اثره وفعله من ه

جنس

جنس الكيفيات الملموسة ولا فعلها ولا تاثيرها من جنسها ه
فلا يكون القدرة نفس المزاج ولما ذكر القوة النباتية والحيوانية
والفلكية والطبيعة اراد ان يذكر تعريفا لها شاملا للجميع فقال
والقوة مبدا الفعل مطلقا اعم من ان يكون مختلفا او ه
على نهج واحد وعلى التقديرين اما بشعور او لا فيشمل ه
القوة الفلكية الشاعرة التي فعلها غير مختلف والحيوانية
الشاعرة مع اختلاف فعلها والنباتية التي لا شعور لها
مع اختلاف افعالها والطبيعية التي لا يختلف فعلها مع
كونها غير شاعرة وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا
لان القوة التي هي قسيمة الفعل موضوعة لامكان الشيء
مع عدم حصوله بالفعل فاذا اطلق على الامكان كان
اطلاقا للاسم الموضوع مع الفعل والذاتي بجامعه وهذا
الموضع يقتضي مزيد بسط فلنذكر ما قيل فيه قال الامام
لفظ القوة وضع اولا للمعنى الموجود في الحيوان الذي
يمكن به ان يصدر منه افعال شاقة شديدة ثم ان للقوة
بهذا المعنى مبدا ولازما اما المبدا فهو القدرة يعني
كون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل واما
اللازم فهو ان لا ينفعل بسهولة لان مزاول الحركات
الشديدة اذا انفعل عنها منعه ذلك عن اتمام فعله
فلا جرم صار اللاانفعال دليلا على الشدة ثم نقل اسم
القوة الى ذلك المبدا وهو القدرة والى ذلك اللازم
وهو اللاانفعال ثم ان للقدرة وصفا هو كالجنس لها
اعني الصفة المؤثرة في الغير ولها لازم ايضا وهو الامكان
لان القادر لما كان ما يصح منه ان يفعل وان لا ه
يفعل كان امكان الفعل لازما للقدرة فنقل اسمه ه

م م لكلام على جنسه فيكون مجازا وهنا
الامكان غير الامكان الذاتي لانه
لا يجتمع م م

القوة الى ذلك الجنس والى ذلك اللازم فيقال للابيض
انه اسود بالقوة اى يمكن ان يصير اسود ويسمى الحصول
فعلا بازائه اذا عثرت على ما نقل عرفت تفصيل قوله و
القوة مبدأ الفعل مطلقا الخ والخلق ملكة اى صفة نفسانية
راسخة بها يصدر عن النفس افعال بسهولة بلا تامل اى
من غير سبق روية وفكر كمن يكتب شيئا من غير ان يتفكر
ويتامل فى حرف حرف فالكيفية النفسانية اذا لم تكن ملكة لا
تسمى خلقا واذا كانت ملكة ولم تكن مبدأ لصدور فعل
لم تكن خلقا ايضا واذا كانت مبدأ بعسر وتامل لم تكن
خلقا فما اجتمع فيه هذه الامور كانت خلقا ويشاركه
القدرة فى ان كلا منهما مبدأ للفعل والفرق بينه بين
الخلق وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على
السواء بمعنى ان القدرة صفة وحالة للنفس اذا انضم اليها
ارادة احد الضدين حصل ذلك الضد واذا انضم اليها
ارادة الضد الآخر حصل الآخر والخلق ليس كذلك لانه
مبدأ الفعل بسهولة ولا شك ان احد الضدين اذا حصل
من النفس بسهولة لا يكون الضد الآخر كذلك ومن منع
ذلك اى كون نسبة القدرة الى الضدين على السواء كبعض
الاشاعرة اراد بها بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط
التاثير اى العلة التامة للفعل ولهذا اى ولاجل ان المراد
بالقدرة المستجمعة لشرائط التاثير زعم هذا المانع ان
القدرة مع الفعل لانه اذا كان المراد بها العلة التامة
للفعل فلا محالة يكون الفعل معها بالزمان والا لزم
تخلف المعلول عن العلة التامة وهو باطل لما مر فى
بحث العلل والمحبة من الكيفيات النفسانية وهى

ترادف

ترادف الارادة اى هى يعقب اعتقاد النفع فمحبة الله تعالى
لعباده ارادة كرامتهم اى ارادة الله كرامتهم وايصال الثواب اليهم
ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته اى ارادة العباد طاعته
تعالى والرضى قالت المعتزلة هى الارادة واذا لم يرض
الله لعباده الكفر فلا يكون مرادا له وعند الاشاعرة الرضا ترك
الاعتراض بحيث يسكن النفس معه فلا يكون الكفر مرضيا للاعتراض
عليه وان كان مرادا والعزم جزم الارادة بعد التردد فى
الفعل المراد وهذا التردد حاصل من الدواعى المختلفة
المنبعثة من الافكار العقلية فاذا استمر التردد حصل التحير
وان ترجح احد الطرفين وجزم به فهذا الجزم هو العزم
المبحث الرابع من الكيفيات النفسانية فى بيان بعض تلك
الكيفيات فقال اللذة والالم بديهيا التصور لان كل عاقل
بل كل حساس يدركهما من نفسه ويميز بينهما وبين غيرهما ايضا
فلا احتياجان الى تعريف لان الاحساس الوجدانى بجزئياتهما
قد افاد العلم بماهيتهما على وجه لا يحتاج الى تعريف وهذا
هو المراد من قولهم هما بديهيا التصور فلا يرد ما قيل عليه
وما ذكر فى تعريفهما فلشرح الاسم وذكر الخواص لهما وهو قولهم
اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم وقيد بالحيثية لان
الشىء قد يكون ملائما من وجه دون وجه وادراكه من
حيث هو ملائم لذة والملائم للشىء هو كماله الخاص به كالتكيف
بالحلاوة للذائقة وكالجاه والرفعة للقوة الغضبية و
كاستماع الالحان الطيبة للسامعة وكادراك الحقائق للقوة
العاقلة الملكية والالم ادراك المنافى من حيث هو مناف
وفائدة التقييد يعلم مما مر قال الشارح فيه نظر لانا نجد من
انفسنا حالة مخصوصة عند اكل لذيذ مثلا ونعلم انا ندرك

وهو انه ان اريد بتعريفهم كل احد يجد من
نفسه الخ ان كل احد يتصور ما منهما
فهو ممنوع وان اريد ان كل احد
يدرك حصول ذلك المعنى له انه
بديهة فمسلم ولا يهمنا الا اللتم
من ذلك بداهته

ملايما للذيذ ولكن لا نعلم ان تلك الحالة الوجدانية التي هي اللذة
هي نفس ذلك الادراك او امر غيره غير الادراك وبتقدير المغايرة
بين الحالة المذكورة والادراك فاللذة كلاهما او احدهما اي لا
نعلم ان اللذة هي الحالة المذكورة والادراك معا او هي احدهما
واذا كان الحال كذلك فلا يمكن الجزم بان اللذة هي ادراك
الملايم وما قيل نقلا عن محمد بن زكريا الطبيب الرازي من
ان اللذة ليست امرا محققا موجودا بل هي امر عدمي اعتباري
لانها دفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية الاصلية لان اللذة
الحاصلة عند الاكل مثلا ليست امرا محققا بل هي دفع الم
الجوع خطا اي ما قيل نقلا عنه خطا لانه لو كان اللذة
دفع الالم فينبغي ان لا يوجد اللذة الا عقيب الالم لكن
التالي باطل لان الانسان قد يلتذ بالنظر الى الوجه الحسن
بغتة من غير ان يخطر بباله ذلك حتى يتالم بفقده والوقوف
اي كذلك يلتذ الانسان بالوقوف على مسئلة علمية و
العثور على مال فجاءة بغتة بلا خطور سابق اي مع
انه لم يخطر بباله في سابق الحال شيء من هذه الاشياء ليتالم
بفقده ثم اذا حصل زال المه واجيب عن ذلك بان
هذه الجزئيات على الوجه المعين الجزئي وان لم تكن مخطرة
بالبال لكن كلياتها مدركة حاصلة للنفس مشتاقة اليها
في ضمن جميع جزئياتها ومتالما بفقدانها فاذا حصل لها
جزئي منها زال عنها المه الناشي بفقده فيلتذ النفس بحصول
كل كلي منها في ضمن اي فرد كان الخامس من مباحث الكيفيات المبحث م
النفسانية في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة اولتنويع
فلا ينافي التحديد اي الصحة نوعان حالة وصفة غير راسخة
او ملكة اي صفة راسخة ولم يكتف بذكر احديهما تنبيها على
ان

ان الصحة قد يكون راسخة وقد لا يكون راسخة كصحة الناقه
فالنقاهة هي حالة الصحة لا واسطة وقد وهنا نافيما قبل الى
ذلك فالصحة اعم من ان يكون حالة او ملكة بها بتلك الحالة
او الملكة تصدر الافعال عن موضوعها الذي هو محل تلك
الحالة سليمة غير ماوفة قيل يدخل في هذا صحة الانسان و
ساير الحيوانات وصحة النبات ايضا لانه لم يعتبر فيها الا كون
الفعل الصادر عن الموضوع سليما فالنبات اذا صدر عنه
فعل التغذية والتنمية والتوليد سليما كان صحيحا وان خص
الموضوع باعضاء بدن الانسان والحيوان صار مخصوصا بلغ
والمرض بخلافه اي بخلاف ما ذكر في الصحة قال بعض معناه
ان المرض حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها
غير سليمة وعلى هذا التقابل بينهما تقابل التضاد وقال الآخر
معناه ان المرض عدم تلك الحالة او الملكة فالتقابل تقابل العدم
والملكة اذا عرفت تعريفهما فلا واسطة بين الصحة والمرض
لان كل عضو معين في وقت معين لا يخلو من ان يكون
فعله سليما او لا الاول الصحة والثاني المرض واما ان اعتبر
في الصحة كون جميع الافعال عن جميع الاعضاء في جميع
الاوقات سليمة وفي المرض كون جميعها كذلك غير سليمة
فيثبت الواسطة وهو ان يكون فعل بعضها سليما وبعضها
غير سليم وان اعتبر في الصحة دون المرض لم يثبت اذ ما
هو واسطة يدخل في المرض ح واننت تعلم ان ذلك امر
راجع الى اللفظ واما الفرح والحزن والحقد وامثال
ذلك من الكيفيات النفسانية كالغضب والهم والخوف
والفزع فغنية عن البيان بالتعريف لان كلا احد
يدرك كلا منها ادراكا وجدانيا بجزئياتها بحيث يفيد

العلم بها من غير احتياج الى تعريف واما القسم الثالث
من الكيفيات وهو الكيفيات المختصة بالكميات اى يكون
عارضا لها اولا وبالذات وان عرض لغيرها فبواسطتها
فهى اما ان يكون كيفية عارضة للكميات وحدها من غير
ان تركب مع غيرها وتلك اما عارضة للمتصلات من الكميات
كالاستقامة وهى كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة
فيه بعضها على بعض على جميع الاوضاع والاستدارة وهى
كون المقدار بحيث يوجد فى داخله نقطة جميع الخطوط
الخارجة منها الى المحيط متساوية والانحناء وهو غيرهما
والشكل وهو هيئة ما احاط به حد واحد كما فى الكرة او حدود
متعددة كما فى غيرها واما للمنفصلات كالزوجية العارضة
للعدد الذى هو كم منفصل وهى كون العدد بحيث ينقسم
الى متساويين كالاربعة والاولية وهى كون العدد بحيث
لا يعده الا الواحد كالثلثة والخمسة وامثالهما والتركيب وهو
كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالثمانية مثلا فانها
كما يعدها الواحد يعدها الاثنان والاربعة واما اى المختصة
بالكميات اما عارضة لها وحدها كما مر واما ان تكون مركبة
عنها عن الكيفيات المختصة بالكميات وعن غيرها كالخلقة
كالخلقة المركبة عن الشكل وهو كيفية مختصة بالكميات
المتصلة من حيث انها محاطة بحد او اكثر واللون
وهو من الكيفيات المحسوسة وباعتبارها يوصف الشىء
بالحسن والقبح بحسب الصورة وهذا الحسن والقبح غير
الحسن والقبح العارضين للشكل وحده او للون وحده
قال الامام هذا النوع من الكيفيات هو الكيفية العارضة
للكمية اولا وبالذات وبتوسطها لغيرها ويدخل فى ذلك

مايكون

مايكون كذلك اما لنفسه كالشكل العارض للمقدار واما لجزئه
كالخلقة فانها كذلك بواسطة جزئها الذى هو الشكل فان قيل
الخلقة العارضة للجسم الطبيعى اذ لولاه لم تكن خلقة قلنا
العارض للكمية اما ان يعرض لها من حيث انها كمية او من
حيث انها كمية شىء مخصوص وكلا القسمين عارض للكمية ثم ان
اللون حامله الاول هو السطح الذى هو نهاية الجسم الطبيعى
بتوسط الجسم التعليمى ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون
فكلا جزئى الخلقة حامله الاول هو المقدار فالخلقة عارضة
للكم بالذات قال ويتوجه على هذا ان يكون اللون و
الضوء داخلين فى هذا النوع من الكيفيات لان حاملها
الاول هو السطح اذ لا لون ولا ضوء فى عمق الجسم وقد
يقال اللون قد يكون نافذا فى داخل الجسم وكذلك الضوء
فى المضىء بالذات كالشمس تامل فانه محله واما القسم الرابع
من الكيفيات وهو الكيفيات الاستعدادية فهى ان كان
استعدادا نحو اللاقبول والدفع كالصلابة المانعة عن
الانغماز تسمى قوة ولا ضعفا كالمصحاحية وان كان
استعدادا نحو القبول والانفعال تسمى ضعفا ولا قوة
كالممراضية الفصل الرابع من الباب الثانى فى الاعراض
النسبية وهى ما عدا الكم والكيف وفيه فى الفصل الرابع مباحث
ثلثة المبحث الاول فى هليتها اى وجودها انكرها اى هلية
الاعراض النسبية جمهور المتكلمين الا الاين منها فانهم
قائلون بوجوده وقالوا فى بيان ان الاعراض النسبية
غير موجودة انها لو وجدت اى الاعراض النسبية لكانت
حاصلة فى محالها ضرورة كون الاعراض شانها ذلك ولو
كانت حاصلة فى محالها لوجد حصولها فى محالها اذ حصولها

في محلها نسبة بينها وبين محلها وهي موجودة فرضا واذا
وجد حصولها في المحل لكان للحصول في المحل حصول آخر فننقل
الكلام اليه وهكذا وتتسلسل الحصولات قيل عليه لم لا يجوز ان
يكون حصول الحصول نفسه كوجود الوجود واجيب
عنه بان حصول الحصول نسبة بين الحصول ومحله وايضا
فلا يكون نفس الحصول الاول الذي هو نسبة بين العرض
الحال في محله وبين محله وايضا نلتزم هذا التسلسل ونمنع
استحالته لانه من جانب المعلول اذ الحصول معلول المنتسبين
احتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة بانها النسب
كفوقية السماء مثلا يكون محققة في نفس الامر اذ لو كانت
امرا اعتباريا فرضيا فانما يتحقق باعتبار فرض الفارض
واعتبار المعتبر لكنها متحققة ولا فرض فارض ولا اعتبار
معتبر محض فهي اي الاعراض النسبية اذن من الخارجيات
الموجودة لا من الاعتبارات المفروضة وليست
اي احتج الحكماء ايضا بانها ليست تلك الاعراض اعداما
لانها اي الاعراض النسبية قد تحصل للشيء بعدما لم تكن
حاصلة له لانه قد لا يكون للشيء فوقية ثم حصل له ٥
الفوقية والحاصل بعد العدم لا يكون عدما ضرورة
وبعدما اثبت وجود النسب استدل على انها ليست
نفس ما هي حاصلة له كذات الجسم بقوله ولا ذات الجسم
اي ليست النسبة ذات الجسم لانه الجسم لا يقاس الى الغير
وهو ظاهر والنسبة يقاس الى الغير وايضا لما كانت ٥
النسبة قد تحصل بعدما لم تكن والجسم حاصل قبل ذلك
فلا يكون ذات الجسم ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء
والمضيء اي لو صح ما ذكر على وجود النسب لزم ان يكون

الفناء

الفناء والمضيء عرضين موجودين في الخارج والتالي باطل
اما الملازمة فلانه يحكم في اليوم الحاضر على الامس بانه فان
وماض واتصاف الامس بهما ليس باعتبار وفرض لانه
يتصف بهما في نفس الامر ولا فرض ولا اعتبار وليسا من
الاعدام لانهما حاصلان بعدما لم يكونا فلو كانا عدميين
لكان نفي النفي نفيا وليسا نفس اليوم لكونه حاضرا لا فانيا
وماضيا واما بيان بطلان التالي فلانهما لو وجدا لزم
قيام الصفة الوجودية بالامر العدمي الذي هو الامس
وهو محال بديهة تامل المبحث الثاني من الفصل الرابع
في الاين وسماه المتكلمون كونا وهو عندهم اقسام اربعة
الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وقالوا اي ٥
المتكلمون حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد
سكون وحصول الجوهر آنين فصاعدا في مكانين حركة
فحصوله اي الجوهر او حدوثه اي في آن واحد لا حركة ولا
سكون لاشتراطهما بالحصول في آنين اما في مكان واحد
او مكانين فثبت الواسطة بين الحركة والسكون وعلى
هذا يكون التقابل بين الحركة والسكون تقابل التضاد
وان فسر السكون بعدم الحركة عما من شانه الحركة فتقابلهما
تقابل العدم والملكة ولا يخلو الجسم عن احدهما والاجتماع
حصول جوهرين في حيزين بحيث لا يمكن ان يتخلل بينهما
ثالث والافتراق حصولهما في حيزين بحيث يمكن تخلل
ثالث بينهما وهذا المذكور وهو كون حصول الجوهر آنين
في مكانين تعريف الحركة على راي المتكلمين وقال الحكماء
الحركة كمال اول وسيجي معنى الكمال الاول لما هو بالقوة اي
للجسم الذي هو بالقوة ما دام متحركا لانه ما دام متحركا ٥

يبقى من حركته شيء بالقوة فالحركة كمال اول للجسم من جهة
ما هو بالقوة لانها ليست كمالا له من جهة كونه جسما
او غيره فهي كمال اول له من جهة ما هو بالقوة في الجسم
وهو الحصول في المقصد ولما احتاج ذلك المذكور الى
مزيد توضيح قال المص وبيانه اي بيان هذا التعريف و
توضيحه ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم والا لما اتصف
الجسم بها فيكون حصولها الحركة كمالا للجسم لان معنى
الكمال حصول ما يمكن حصوله للشيء بالفعل ويفارق هذا
الكمال الذي هو الحركة غيره من الكمالات الحاصلة للجسم
من حيث ان حقيقته هذا الكمال ليست الا التادي و
التوجه الى الغير بالحصول فيه فيكون ذلك الغير متوجها اليه
ومقصودا للتوجه فلا يكون حاصلا بالفعل ويكون ذلك
الغير ممكن الوصول ليتاتى التادي والتوجه اليه لامتناع
التوجه الى الامر الممتنع الوجود بالضرورة فيكون حصوله
اي حصول ذلك الغير للجسم كمالا ثانيا مترتبا على الكمال
الاول وذلك التوجه الذي للجسم المتحرك ما دام كذلك
اي ما دام توجها يبقى شيء منه اي من التوجه الذي هو
الكمال الاول الذي هو الحركة بالقوة غير حاصل بالفعل
والا اي ان لم يبق منه شيء بالقوة لكان التوجه
وصولا لا توجها فتبين مما ذكرنا ان الحركة كمال اول
لتقدمه على الحصول في المقصد الذي هو الكمال الثاني ٥
فهي كمال اول لما هو اي للجسم الذي هو بالقوة من
حيث هو بالقوة اي من حيث كونه متحركا وحاصله
اي حاصل هذا التعريف للحركة قريب مما قال القدماء من
الحكماء وهو اي ما قاله قدماء الحكماء هو انها الحركة ٥

ضيع

خروج عن القوة الى الفعل على سبيل التدريج اي يسيرا يسيرا
ومعنى التدريج والحصول يسيرا يسيرا ظاهر عند كل احد وتفصيل
ذلك ان الشيء اما ان يكون بالفعل من جميع الوجوه وهو
الواجب تعالى او بالقوة من جميع الوجوه وهو محال والا
كان كونه بالقوة بالقوة ايضا فيلزم ان يكون القوة حاصلة
وغير حاصلة فبقي ان يكون بالفعل من وجه وبالقوة من
وجه فخروج ما هو فيه بالقوة الى الفعل هو الحركة وذلك
اي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج الذي هو
الحركة قد يكون في مقولات اربع الكم والكيف والوضع و
الاين ومعنى وقوع الحركة في مقولة هو ان موضوع الحركة
اي المتحرك يتحرك من نوع لتلك المقولة الى نوع آخر منها او
من صنف لذلك النوع الى صنف آخر منه او من فرد من
ذلك الصنف الى فرد آخر فهي تقع في مقولة الكم على اربعة
اوجه كالتخلخل والتكاثف وهما ازدياد المقدار اي مقدار الجسم
وانتقاصه اي انتقاص مقداره من غير ضم شيء اليه من خارج
اي في التخلخل ولا فصل شيء عنه اي في التكاثف وذلك لان
المادة اي الهيولى لا مقدار لها في نفسها فيقبل المقادير المختلفة
بحسب الاوضاع المختلفة فالماء الجامد اذا ذاب زاد مقداره
وكبر حجمه من غير ضم شيء اليه والماء الذائب اذا انجمد ٥
ينقص مقداره وصغر حجمه من غير نقص شيء عنه وذلك
التخلخل والتكاثف حركة في الكم من مقدار اصغر الى اكبر تدريجا
او بالعكس وقد يطلق التخلخل بمعنى انفشاش الاجزاء كالقطن
المنفوش فانه يتباعد اجزاؤه ويتداخل فيها اشياء من ٥
خارج والتكاثف بمعنى اندماج الاجزاء كالقطن الملفوف
فانه يتقارب الاجزاء ويخرج الامور الخارجة منها وبمعنى

انفشاس

رقة القوام وثخانته وهو غير ما ذكر اذ الاول من باب ٥
الوضع والثاني من باب الكيف وكالنمو هذا ثالث الاوجه
والذبول رابعها وهما اي النمو والذبول ازدياد وانتقاص
يكونان بهما اي النمو ازدياد مقدار للجسم يكون ذلك الازدياد
بضم شيء اليه من خارج بحيث يدخل في اجزائه الاصلية في جميع
الاقطار الثلثة الطول والعرض والعمق على تناسب طبيعي
فيخرج السمن لانه لا يزيد في الطول والورم لانه لا يكون على
تناسب طبيعي والذبول انتقاص مقدار للجسم يكون ذلك
بفصل شيء كالجسم الرطب الغريزي عنه بحيث ينقص في جميع
الاقطار كذلك قيل قد يشتبه السمن بالنمو والذبول بالهزال
ولا اشتباه اذ السمين قد يكون ذابلا كما في سن الشيخوخة
والهازل قد يكون ناميا كما في سن الحداثة وقد يكون ذلك
اي الخروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج في الكيف
كاسوداد العنب وانتقاله من الخضرة الى السواد تدريجا
وتسخن الماء وانتقاله من البرودة الى السخونة تدريجا وتسمى
الحركة في الكيف بحسب الاصطلاح استحالة وقد يكون ذلك
الخروج في الوضع كحركة الفلك على نفسه فانه لا يخرج بهذه الحركة
من مكانه بل يتبدل بها وضعه وتتغير بها نسبة اجزائه الى ٥
الاجزاء الامور الخارجة عنه تدريجا واذا تغيرت النسبة تغيرت
الهيئة الحاصلة بسببها وهي الوضع وتسمى تلك الحركة حركة ٥
دورية واما اجزاء الفلك فقيل لا حركة لها لانه لا اجزاء له بالفعل
بل بالتوهم والفرض والكواكب قيل تتحرك حركة اينية على
القول بان المكان هو البعد ويطلق الاستدارة على حركته
كما تطلق على حركة من يطوف حول الشيء مع ان تلك الحركة
مكانية وقد يكون الخروج من القوة الى الفعل تدريجا في الاين

كالحركة

كالحركة من مكان الى مكان آخر وذلك ظاهر محسوس وتسمى
الحركة الاينية نقلة لان الجسم ينتقل بها من مكان الى آخر
والمتكلمون ارادوا بالحركة هذه اي الاينية المسماة بالنقلة
وهي المتبادر في استعمالات اهل اللغة ولا يكون الحركة في الجوهر
لان حصوله اي الجوهر دفعة في آن لا تدريج في زمان وذلك ٥
لانه اذا زالت الصورة الجوهرية عن نوع من الجسم انعدم
ذلك النوع دفعة وحصل نوع آخر كذلك وتسمى حصول
الجوهر دفعة كونا كما يسمى انعدامه وزواله دفعة فسادا فلا
حركة فيه لانها مستدعية للزمان والتدريج فان قيل الحركة
في الكيف كذلك لانه يزول كيفية دفعة ويحصل اخرى كذلك
قلنا المتحرك من شيء الى آخر يجب ان يكون باقيا بالضرورة
والجسم المنتقل من صورة نوعية الى اخرى ليس بباق ٥
بل انعدم ذلك النوع وحصل نوع آخر بخلاف موضوع الكيفية
فانه باق مستمر الوجود غايته انه يتوارد عليه الكيفيات
المتعاقبة ولا يكون الحركة ايضا في سائر المقولات اي بقيتها
وهي الخمس متى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل فانها
امور نسبية تابعة لمعروضاتها فان قبل معروضها الحركة
قبلتها هي الحركة بالعرض والتبع والا فلا وقد قيل ان مقولة
متى لا يقع فيها الحركة لان انتقال الجسم من نسبة الى اخرى
دفعي لا تدريجي والا لكان لمتى متى آخر واما الاضافة فقيل
بعضها يقبل الحركة مثل الاسخنية دون الابوة وانت تعلم
ان الحركة في الاسخنية لكونها عارضة للسخونة التي هي من
مقولة الكيف التي يقع فيها الحركة فانه اذا فرض ماء اشد
سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته ٥
اضعف من سخونة الماء الآخر فهذا الماء قد انتقل من نوع

من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر اعنى الاضعفية
اشقالا تدريجيا فقد تحرك الجسم فى الاضافة تبعا لحركته فى
معروضها الذى هو السخونة التى هى من الكيف وقيل
لا حركة فى الاضافة لانها من الامور التى تقع دفعة واما
الملك فقيل انه ان جعل عبارة عن هيئة احاط الجسم
بغيره المنتقلة بانتقاله كانت الحركة تابعة لحركة المحيط وان فيه صح
جعل عبارة عن نسبة شئ الى غيره نسبة التملك فلا حركة
فيه لانها تقع دفعة واما ان يفعل وان ينفعل فقال الامام
لا حركة فيهما لان الجسم المنتقل من التسخن الى التبرد
مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين
فى زمان واحد لان التبرد توجه الى البرودة والتسخن
توجه الى السخونة فلو انتقل الشئ من التسخن الى التبرد
لزم توجه الشئ الواحد فى زمان واحد الى الضدين وهو
محال واذا لم يكن التسخن باقيا فالتبرد لا يوجد الا
بعد وقوف التسخن فبينهما زمان سكون كما بين
الحركتين الاينيتين المتضادتين مثل الصاعدة والهابطة فلا يكون المتضادتين صح
ح حركة من التسخن الى التبرد على الاستمرار ويقاس عليه
التبريد والتسخين وقد يقال ان التسخن له مراتب
مختلفة فى القوة والضعف فيجوز ان ينتقل المتسخن
من مرتبة الى اضعف منها الى ان يصل بالتدريج الى
مرتبة من مراتب التبرد فلا يلزم التوجه الى الضدين
ولا انقطاع الحركة فى اثنائها بل عند انتهائها وفى هذا المقام
كلام طويل الذيل لا يليق بالمختصرات ولا بد لكل حركة
فى تحققها من ستة امور الاول ما منه الحركة وهو المبداء الاول صح
والثانى ما اليه الحركة وهو المنتهى وهو الذى يسميه بعضهم

الحال

الحال الثانى وثبوت المبداء والمنتهى بالفعل انما يكون فى
الحركة ~~او منتهاها~~ المستقيمة لانه ليس فى المستديرة الفلكية
وضع هو مبداء الحركة او منتهاها الا بالفرض والثالث
ما فيه الحركة وهو احدى المقولات الاربع المذكورة والرابع
ما عرض له الحركة اى محلها وموضوعها وهو المتحرك لان
الحركة عرض لا بد له من محل يقوم به والخامس ما به
الحركة اى سببها الفاعلى وهو المحرك لانها امر ممكن لا بد
له من سبب والسادس الزمان لان الحركة لما كان
امرا تدريجيا لا بد له من زمان يقع فيه بالضرورة ولما
تبين ان الحركة لا بد لها من ستة امور اخذ يبين ان
تشخصها كيف تتحقق فقال وتشخص الحركة انما يتحقق
بتشخص موضوعها اى محلها وهو المتحرك وذلك لان
العرض الواحد يستحيل ان يقوم بمحلين كما مر ولهذا لم
يذكر المص وبتشخص زمانها وبتشخص ما هى فيه اما
تشخص الزمان فاشار الى دليله بقوله اذ المتحرك الواحد
قد يتحرك حركتين الى جهتين فى زمانين فيتعدد الحركة
مع اتحاد المتحرك بحسب تعدد الزمان واما وحدة ما هى
فيه فلقوله وقد ينتقل المتحرك الواحد بالحركة المكانية فى مسافة
ومع ذلك ينمو ذلك المتحرك وذلك الانتقال والنمو فى آن
اى زمان واحد اذ لا شبهة فى ان الحركة تكون فى زمان
لكونها تدريجية فقد اتحد الزمان والمتحرك وتعدد الحركة
بحسب ما هى فيه اذ احديهما مكانية والاخرى كمية ومتى اتحد
ذلك المذكور اى الموضوع والزمان وما هى فيه اتحد المبداء
والمنتهى لا محالة اذ لو تعدد احدهما تعدد الزمان
بالضرورة فوحدتهما تابعة لوحدة الزمان وقيل

وحدتهما تابعة لوحدة ما هي فيه اذ لو اختلف المبدا و
المنتهى لم يكن ما هي فيه واحدا بالضرورة ولا يكفي وحدة
ما منه وما اليه في الوحدة الشخصية للحركة بدون اعتبار
وحدة ما فيه لجواز اتحادهما بالشخص مع تعدد الحركة بان
يكون الطرق فيما بين مبدا معين ومنتهى معين
مختلفة كما ينتقل الجسم تارة من البياض الى الغبرة ثم
الى العودية ثم الى السواد وتارة ينتقل من البياض الى
الصفرة ثم الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد فالحركة
من البياض المعين الى السواد المعين يمكن ان يكون
على هذين الوجهين فعلم مما ذكر انه لا بد في تشخص
الحركة من تشخص امور خمسة من الستة المذكورة ولا عبرة
في تشخص الحركة بوحدة المحرك اي ما به الحركة وتعدده اي
لا يلزم من وحدة المحرك وحدة الحركة تعدد الحركة لانه يجوز
ان يصدر عن محركين حركة واحدة شخصية كما اذا حرك
محرك جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر بحيث يتصل
اثرهما اتصالا واحدا فالحركة واحدة والمحرك متعدد فان قيل
المحرك الثاني لا يخلو من ان يكون له اثر ام لا والثاني باطل
والا لم يكن محركا واذا كان له اثر فان كان اثره عين
اثر المحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع المؤثرين على
اثر واحد وهما باطلان وان كان غيره فقد تعدد الاثران
فلا تكون الحركة واحدة قلنا نختار تعدد الاثرين ولا يلزم
منه تعدد الحركة لان المراد بوحدتها اتصالها المستمر الى
ان تنتهي واثر الثاني لما كان متصلا بالاول كانت الحركة
واحدة بالشخص اذ هويتها الاتصالية باقية تامل ولما فرغ
من بيان تشخص الحركة شرع في بيان تنوعها فقال

تعدد م

لان المحرك الواحد
قد يفعل حركات
مختلفة متعددة
ولا يلزم ايضا من
تعدد المحرك م

وتنوعها

وتنوعها اي تنوع الحركة بان تكون مختلفة بالنوع بتنوع ما
منه الحركة وما اليه الحركة كالهبوط والصعود فان ما
منه الهبوط هو المحيط وما اليه هو المركز وما منه الصعود
هو المركز وما اليه هو المحيط وهما مختلفان بالنوع فكذلك
الحركة الهابطة مخالفة بالنوع للصاعدة فان قيل المركز
نقطة في وسط العالم ويقابله نقطة في المحيط فالمبدا و
المنتهى في الصعود والهبوط نقطتان عرض لاحديهما
الفوقية وللاخرى التحتية فكيف تختلفان نوعا قال
الامام هما مختلفان بالمبدائية والمنتهائية متقابلان تقابل
التضاد وهذا القدر كاف في اختلاف الحركة من احديهما
الى الاخرى بالماهية وتنوع الحركة ايضا تكون بتنوع ما
فيه الحركة وان اتحد المبدا والمنتهى كاخذ الجسم الابيض
من البياض الى التصفر ثم منه الى التحمر ثم الى السواد
تارة واخذه اخرى من البياض ايضا الى الفستقية ثم
الى الخضرة ثم الى السواد فالحركتان مختلفتان بالنوع
لاختلاف ما هي فيه نوعا وان اتحد ما منه وما اليه
ولا عبرة اي لا اعتبار في تنوع الحركة بتنوع المحرك اي ما به
الحركة ولا بتنوع الموضوع اي المتحرك الذي هو موضوع
الحركة ولا بتنوع الزمان ان قدر تنوعه لان الزمان
ماهية واحدة فلو قدر تنوعه بان يقدر ان اجزاءه مختلفة
بالماهية فتنوعه التقديري غير مستلزم لتنوع الحركة
وانما قلنا لا عبرة في تنوع الحركة بتنوع الامور الثلاثة
اي لا يلزم من تنوع احدها تنوع الحركة لجواز اشتراك
المختلفات بالماهية في اثر واحد بالنوع فيجوز
ان يصدر حركة واحدة بالنوع من محركين مختلفين نوعا

اوفى عارض اى لجواز اشتراك المختلفات بالماهية فى عارض
واحد بالنوع فيجوز ان يعرض حركة واحدة بالنوع لمتحركين
مختلفين نوعا واعتبر ذلك بعروض البياض الواحد
بالنوع للانسان والفرس المختلفين بالماهية وكذلك
يجوز عروض الحركة الواحدة بالنوع لهما او معروض اي
لجواز اشتراك المختلفات بالماهية كالزمان هنا فى
معروض واحد بالنوع كالحركة فيجوز اشتراك الزمانين
المختلفين ماهية ولو تقديرا فى معروض واحد بالنوع
وهو الحركة المعروضة للزمان لانه مقدار الحركة فيكون
عارضا لها فعلم مما ذكر ان الوحدة النوعية للحركة بوحدة
ما منه وما اليه وما فيه نوعا واختلافها اى اختلاف
الحركة الجنسى بمعنى ان كل حركة تكون داخلة تحت جنس
مخالف لجنس الحركة الاخرى باعتبار ما هى فيه فاذا
كان ما فيه الحركة اجناسا مختلفة كانت الحركات الواقعة
فيها مختلفة بالجنس كالنقلة التى هى حركة فى الاين والاستحالة
التى هى حركة فى الكيف والنمو الذى هو حركة فى الكم فانها
مخالفة بالجنس لاختلاف ما هى فيه وتضادها اى تضاد
الحركة ليس لتضاد المحرك اى ما به الحركة ولا لتضاد الزمان
ان قدر تضاده بان يفرض بين اجزائه تضاد كما سبق
اى تضاد المحرك والزمان لا يوجب تضاد الحركة
لما سبق من جواز اشتراك المختلفات فى اثر واحد
او معروض واحد فجاز اشتراك المحركين المختلفين
المتضادين فى حركة واحدة هى اثرهما وكذلك جاز اشتراك
الزمانين المتضادين فرضا فى حركة واحدة هى معروضة
لهما ومثال ذلك فى المحرك بحركة الحجر الى فوق قسرا و

حركة

حركة النار اليه طبعا فانهما واحدة بالنوع مع تضاد المحركين
القاسر والطبع وليس ايضا تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة
لان الصعود ضد الهبوط لانهما نوعان بينهما غاية الخلاف
مع وحدة الطريق الذى هو ما فيه الحركة ولا يكون تضاد
الحركة لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا
الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد بل تضاد الحركة
لتضاد ما منه الحركة وما اليه الحركة اما بالذات كالتسود
اى الحركة من البياض الى السواد والتبيض اى الحركة من
السواد الى البياض فان السواد والبياض متضادان
بالذات او بالعرض كالصعود كالصعود من السفل الى
العلو والهبوط من العلو الى السفل فان مبداهما و
منتهاهما يعنى المركز والمحيط نقطتان متماثلتان بالذات
لكن عرض لها تضاد من حيث ان احدهما صار مبدا و
الاخرى صار منتهى فهما متضادان بحسب العارض وقيل
هما نقطتان فى جسم بسيط عرض لاحدهما انها غاية القرب
من الفلك وللاخرى انها غاية البعد منه فتضادهما
باعتبار ذلك وانقسامها اى انقسام الحركة بانقسام امور
ثلاثة قيل الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات
النسبية لا من مقولة الكم لكنه يعرض لها الانقسام الذى
هو من خواص الكم فهى كم بالعرض فتنقسم بانقسام الزمان
لانه اذا انقسم الزمان انقسمت الحركة لان الحركة فى
نصف ذلك الزمان نصف الحركة فى كله وانقسام اى
ينقسم الحركة بانقسام المسافة اذ الحركة منطبقة عليها كانها
حالة فيها فتنقسم بانقسامها لان الحركة الى نصف المسافة
المعينة نصف الحركة الى تمامها وهذا الانقسام تختص

بالحركة المكانية والمتحرك اى الحركة تنقسم بانقسام المتحرك لانه
موضوع ومحل للحركة وانقسام المحل يوجب انقسام الحال
قيل هذا الانقسام لايكون فى الحركة الاينية لان الجسم المتحرك
فى الاين ان لم يكن له جزء بالفعل فظاهر وان كان له
جزء فالحركة تعرض للجسم اولا وللاجزائه بواسطته واجيب
عنه بمنع ان الحركة تعرض اولا للكل ثم للاجزاء بواسطته بل الامر
بالعكس وان سلم فانقسام الحركة حاصل بالعرض قيل لاشبهة
فى ان الجسم اذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه فالحركة
القائمة بكل جزء غير القائمة بالجزء الآخر فانقسمت الحركة ايضا
انقسامها فرضيا لمحلها واذا عرض للجسم انفصال خارجى
بالفعل حصل لكل جزء حركة بالفعل فالحركة تابعة لمحلها فى
الانقسام الفرضى والفعلى الخارجى ولابد لها للحركة من قوة
توجبها لان الحركة امر ممكن لابد له من علة توجبه فالحركة
لابد لها من قوة توجبها وتلك القوة الموجبة للحركة ان
كانت مسببة وحاصلة من سبب خارجى عن ذات
المتحرك سميت الحركة الحاصلة بواسطة تلك القوة الخارجة
عن المتحرك قسرية والا اى وان لم يكن تلك القوة مسببة
عن سبب خارجى بل يكون فى المتحرك فان كان لها للقوة
التى مبدا الحركة وموجبها شعور بما يصدر عنها اى بالحركة
الصادرة عنها سميت الحركة ارادية والا اى ان لم يكن
لها شعور سميت الحركة طبيعية فعلى هذا يكون الحركة
النباتية طبيعية وكذا حركة النبض ولا يلزم ان يكون
الحركة الطبيعية على وتيرة واحدة وقد يقسم الحركة الى
ذاتية وعرضية فيقال ما يوصف بالحركة اما ان يكون
الحركة حاصلة فيه عارضة له بالحقيقة اولا بل الحركة عارضة

ايضا

لشىء

لشىء آخر بالحقيقة يقارن ما يوصف بها فيوصف ذلك
الشىء بالحركة تبعا كراكب السفينة فان الحركة عارضة لها فى
الحقيقة ويوصف الراكب بها تبعا لها والاول الحركة الذاتية
لانها حاصلة لذات المتحرك حقيقة وتنقسم هذه الذاتية الى
ستة اقسام لان القوة الموجبة لها ان كانت خارجة عن
المتحرك فهى قسرية وان لم يكن خارجة عنه فاما ان يكون
الحركة بسيطة اى يكون على نهج واحد او مركبة لا يكون على
نهج واحد والبسيطة اما ان يكون مع شعور وارادة
وهى الحركة الفلكية اولا مع شعور وارادة وهى الحركة الطبيعية
والحركة المركبة اما ان يكون مصدرها ومبداؤها القوة الحيوانية
اولا والثانية الحركة النباتية والاولى اما مع ارادة وشعور بالحركة
وهى الحركة الارادية الحيوانية اولا مع شعور وارادة وهى الحركة
التسخيرية كحركة النبض وكل منها من الحركات الثلث القسرية
والارادية والطبيعية سريعة وهى التى تقطع مسافة اطول فى
زمان مساو لزمان حركة اخرى او اقصر منه او يقطع
مسافة مساوية لمسافة حركة اخرى فى زمان اقل من زمانها
وبطيئة بخلافها والحاصل انه ان عرض للحركة كيفية يشتد
الحركة بسبب عروض تلك الكيفية لها يسمى تلك الكيفية سرعة والحركة سريعة وان عرض لها كيفية
تضعف الحركة بسبب
عروض تلك الكيفية لها
تسمى تلك الكيفية [illegible]
والحركة بطيئة ولا يختلف ماهية الحركة بسبب
اختلافها بالسرعة والبطوء لان السرعة والبطوء يقبلان
الشدة والضعف والفصول لا يكون كذلك عند الاكثرين
وايضا الحركة الواحدة بعينها قد يكون سريعة بالنسبة الى
حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى فلا يكون الاختلاف بالسرعة
والبطوء اختلافا نوعيا تامل واعلم ان القائلين بالجزء
ذاهبون الى ان سبب بطوء الحركات تخلل السكنات بينها

بلغ

فاذا خلطت من السكنات كانت فی غاية السرعة وان خلطت
بها كانت بطيه ويختلف البطو بحسب كثرة السكنات وقلتها
والمصر ابطل ذلك بوجهين فقال والبطو ليس تخلل السكنات
بين الحركة واشار الى الوجه الاول بقوله والا اى وان كان ٥
بطو الحركة لاجل تخلل السكنات بينها فلو فرض حركة فرس ٥
فی غاية السرعة حتى انه يقطع بحركتها السريعة جدا فی نصف
يوم خمسين فرسخا مثلا ولا شك ان حركة الفلك الاعظم اسرع
بكثير من حركة الفرس لانه قطع فی ذلك الزمان قريبا من
ربع دور واذا كان كذلك لكانت نسبة السكنات المتخللة
بين حركات عدو الفرس عدوا شديدا نصف يوم الى حركاته
اى حركات الفرس نسبة فضل حركة الفلك الاعظم وهى ربع الدور
على حركته حركة الفرس وذلك لان حركات الفرس وسكناته
المتخللة بينها واقعتان فی زمان حركة الفلك الاعظم قريب
ربع من الدور فاذا اسقط من حركة الفلك مقدار حركة
الفرس بقى فضل حركة الفلك على حركة الفرس مساويا لمقدار
سكنات الفرس المتخللة بين حركاته فثبت ان نسبة السكنات
المتخللة بين حركات الفرس الى حركته كنسبة فضل حركة الفلك
الاعظم على حركة الفرس الى حركته وفضل حركة الفرس مما لا
يحيط به الفهم فيكون سكنات الفرس المتخللة بين حركاته
كذلك فيكون سكناته الفرس ازيد من حركاته الفرس الف
الف مرة فينبغى ان لا يحس بحركاته الفرس القليلة المغمورة
فی تلك السكنات الكثيرة لكن ذلك باطل لانه لا يحس بشئ
من سكناته بل الاحساس انما هو بحركاته فالبطو ليس لتخلل
السكنات قيل عليه انما لا يحس بالسكنات لكونها عدمية
اذا السكون عدم الحركة واعتذر عنه بان السكون عند المتكلمين

حركة الفلك على م

وجودى

وجودى لانه الكون الثانی فی المكان الاول واشار الى الوجه
الثانی بقوله وايضا اى ليس البطو لتخلل السكنات لانه
لو جاز ذلك فاذا غرز خشبة فی الارض وارتفع الشمس
من الافق فلا شك ان ظل الخشبة يقع فی جانب الغرب
طويلا وبينا قصر الظل حسب ارتفاع الشمس الى ان يتم ارتفاعها
ولا شبهة فی ان حركة الظل فی الاشخاص ابطاء من حركة الشمس
فی الارتفاع والا يلزم ان يكون مدار الظل كمدار الشمس وهو
باطل فيكون حركة الظل ابطاء فلو كان البطو لتخلل السكنات
لكان بطو حركة الظل لاجل ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن
الظل ولو جاز ذلك لجاز فی الجزء الثانی والثالث وهكذا
حتى يتم الارتفاع اى ارتفاع الشمس ويبقى الظل بحاله لكن ذلك
باطل بالحس فلا يكون البطو لتخلل السكنات قيل عليه هذه
الملازمة وهى انه لو جاز ذلك لجاز فی الثانی والثالث ممنوع
ولو سلمت فيجوز ذلك اى ارتفاعها مع بقاء الظل بحاله
وذلك لان حركتها وحركة الظل مستندة اليه تعالى عنده ٥
الاشاعرة فيجوز ذلك فی نفس الامر غاية ان جريان العادة ٥
حكم بعدم ذلك اى بقاء الظل بحاله وارتفاع الشمس غايته ولما
ابطل ان البطو لتخلل السكنات اشار الى سببه بقوله بل
الموجب له للبطو فی الحركة الطبيعة ممانعة المخروق
وهو المعاوق الخارجى الواقع فی المسافة كالهواء والماء
وفی الحركة القسرية معاوقة الطبيعة وممانعتها للقاسر
وان كان للمخروق فيها مدخل ما وفی الحركة الارادية ٥
ممانعتهما اى المخروق والطبيعة ولظهور ذلك لم يحتج ٥
الى دليل والمشهور من مذهب ارسطاطاليس خلافا
لشيخه افلاطون انه لا بد وان يتخلل بين كل حركتين ٥

مستقيمتين كصاعدة وهابطة سكون وذلك لان الميل المحرك
للجسم لابد وان يكون حاصلا معه مع الجسم المتحرك الى ان يصل
المتحرك الى الحد المعين الذى هو نهاية المسافة ومحل الانقطاع
الحركة لان الميل علة للحركة والوصول الى الحد المعين فلابد وان
يكون موجودا مع الوصول لوجوب وجود العلة حيث وجد
المعلول وذلك الوصول الى الحد المعين يكون فى آن غيره
منقسم لا فى زمان اذ لو كان فى زمان والزمان منقسم
ففى النصف الاول من ذلك الزمان ان حصل الوصول فهو
زمان الوصول لا كله وان لم يحصل بل حصل الوصول فى
النصف الثانى منه كان النصف الثانى زمان الوصول
لا كله ويمكن ان يقرر هكذا الحد الذى هو نهاية المسافة
الممتدة يجب ان لا يكون منقسما فى ماخذ الحركة اذ لو انقسم
فحين وصول المتحرك الى اقرب طرفيه ان كان واصلا الى الحد
فهذا الطرف حد لا مدخل للباقى فيه وان لم يكن واصلا اليه
كان هذا الطرف من تتمة المسافة لا حدا فلا يكون ما فرض
حدا حدا هف واذا كان الحد غير منقسم يكون الوصول
اليه آنيا اذ لو كان زمانيا لتعلق الوصول به شيئا فشيئا
فيكون الحد منقسما وقد ثبت انه غير منقسم هف واذا
كان الوصول اليه آنيا فالميل الحاصل معه الى الحد ايضا كالوصول
حاصل فى آن حدوث الحركة ويستمر الى آن الوصول الى الحد
والحركة والرجوع عن هذا الحد لابد وان يكون لميل
اذ هو العلة القريبة للحركة فلابد لها من ميل آخر غير
الميل الاول لامتناع اقتضاء الميل الواحد الحركة الى
شئ والحركة عنه وحدوثه اى حدوث هذا الميل الآخر
المقتضى للرجوع وزوال الوصول فى آن كزوال الوصول

فانه

فانه فى آن آخر غير الآن الاول لاستحالة اجتماع الميل الى الشئ
والحركة والتوجه اليه مع الميل والحركة عنه ويكون بينهما
بين الآنين زمان والا اى وان لم يكن بينهما زمان لزم
تتالى الآنات وتركب الزمان منها ويلزم من ذلك تركيب
المسافة من الاجزاء التى لا تتجزى لان الزمان منطبق على
المسافة فما انطبق منها على آن غير منقسم يكون غير منقسم
ويلزم وجود الجزء وهو باطل لما سيجى واذا ثبت وجود
زمان بين الآنين زمان بين الآنين فيكون الجسم فى
ذلك الزمان ساكنا لا حركة له لا الى الحد المعين ولا عنه
اذ الميل الموصل الى الحد يكون قبله والميل الآخر المقتضى
للرجوع عن الحد يكون بعده ورد هذا الاستدلال بمنع
امتناع اجتماع الميلين اى لا نم ان حدوث الميل الآخر
فى آن آخر قولك والا يلزم اجتماع الميل الى الشئ مع الميل عنه
قلنا لا نم استحالة ذلك انما المستحيل اجتماع المدافعتين
الى الشئ وعنه كما مر فى البحث الثقل والخفة قيل للمستدل
ان يبدل الميل بالمدافعة ورد ايضا بمنع امتناع تتالى الآنات
قولك يلزم وجود الجزء منه وهو باطل قلنا بطلانه ممنوع
لما سيجى من تركب الجسم منه المبحث الثالث فى الاضافة
وهى هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل هيئة
اخرى معقولة بالقياس الى الهيئة الاولى وهى النسبة
المتكررة المتعقلة بالنسبة الى نسبة اخرى التى تعد من المقولة
سواء كانت النسبتان متخالفتين كالابوة والبنوة او
متوافقتين كالاخوة للاخوين فعلم مما ذكر انه ليس كل
نسبة اضافة بل هى النسبة المتكررة اذا عرفت ذلك فاعلم
انه يطلق المضاف بالاشتراك اللفظى على الاضافة التى هى

الى م

النسبة المنكررة كالابوة مثلا وهو اى المضاف بمعنى الاضافة
هو المضاف الحقيقى ويطلق المضاف ايضا على معروضها اى
معروض الاضافة وهو الجوهر كذات الاب المعروض
للابوة ولايتعلق به غرض هنا ويطلق المضاف ايضا
عليهما على العارض والمعروض جميعا اى الاب مع وصف
الابوة وهو اى هذا الثالث هو المضاف المشهورى
فيما بين القوم ويطلق المشهورى على معروض الاضافة
ايضا ومن خواصها الاضافة التكافو فى لزوم الوجود
بالقوة او الفعل فى الخارج او فى الذهن بمعنى ان احدهما
كالابوة مثلا اذا وجدت بالقوة او الفعل فى الذهن
او الخارج وجدت الاخرى كالبنوة كذلك واذا عدمت
عدمت الاخرى قيل عليه ان العلة والمعلول متضائفان
مع ان الاولى متقدمة فى الوجود فلايتكافئان فى الوجود
واعتذر عنه بان المتقدم هو ذات العلة واما وصف
العلية والمجموع المركب من الذات والوصف فمتكافئ
مع المعلولية والمجموع المركب من ذات المعلول ووصف
المعلولية فان قيل المتقدم والمتاخر بحسب الزمان
متضائفان مع ان المتقدم لاوجود له بالاعتبار
الذى كان به متقدما مع المتاخر وكذا وجود للمتاخر
مع المتقدم قلنا المضاف الحقيقى فيه لاوجود له الا فى
الذهن لان المتقدم والتاخر امران عقليان اعتباريان
يعتبرهما العقل اذا قاس المتقدم الى ذات المتاخر فيكون
المجموع المركب منهما ومن معروضهما اعتباريا ذهنيا
فلايرد وجود المتضائفين هنا فى الخارج بل فى الذهن
والتكافو فيه حاصل ومن خواصها ايضا وجوب الانعكاس

لام

ايضا

وهو

وهو ان يحكم باضافة كل من المضافين الى صاحبه من حيث
انه مضاف لصاحبه يعنى انه اذا اخذت ذات كل من المضافين
من حيث انه مضاف لصاحبه ونسب احدهما الى الآخر وجب
ان ينعكس هذه النسبة فنسب الاخر اليه ايضا كما يقال الاب الابن
والابن الاب وانما اعتبر قيد الحيثية لانه اذا لم يعتبر الحيثية
لايجب الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث
هو انسان وقيل الاب اب الانسان فلاينعكس اذ لايقال
الانسان انسان الاب قيل هذه الخاصة انما هى للمضاف
المشهورى اعنى المجموع المركب من العارض والمعروض كالاب
والابن والعاشق والمعشوق حتى اذا نسب احد المشهورين
الى صاحبه وجب انعكاس النسبة واما المضاف الحقيقى
فلانسبة فيه حتى يتصور الانعكاس اذ لامعنى لقولك الابوة
ابوة البنوة قيل فى قيد الحيثية اشارة الى ذلك فتامل
وقيل هذا الانعكاس انما يتصور اذا كان لكل من المضافين
اسم فيه اضافة واما اذا لم يكن لاحدهما اسم كذلك فلايتصور
فيه الانعكاس كجناح الطير فانه ماخوذ مع اضافة واما الطير
فلااضافة فيه فيقال الجناح جناح الطير ولايقال الطير طير
الجناح نعم اذا عبر عن الطير بذى جناح وجب الانعكاس
اذ الجناح انما يتصور بالنسبة الى ذى الجناح وكذلك ذو الجناح
يتصور بالنسبة الى الجناح ومن خواص الاضافة انها اذا
كانت مطلقة غير معينة او محصلة معينة فى طرف كانت
الاضافة فى الطرف الآخر كذلك اى مطلقة او محصلة فالنصف
المطلق يقابله الضعف المطلق والنصف المحصل المعين
كنصف الثلث مثلا يقابله الضعف المعين فتحصل احدى
الاضافتين وتعينها يستلزم تحصل الاخرى وتعينها تشخصا

او نوعا اما لو حصّل وعيّن موضوع احدهما اى معروض
احدى الاضافتين لم يلزم ان تحصّل موضوع الاضافة
الاخرى كذات الاب المعروض للابوة فانه اذا حصّل و
عيّن بانه زيد مثلا لم يلزم تحصّل موضوع الابن نعم تحصّل
الابوة وتعيّنها يستلزم تحصّل البنوة وكالراس فان
الراسية اضافة عارضة للعضو المخصوص من بين سائر
الاعضاء بالقياس الى ذى الراس لكن اذا حصّل موضوعها
وهو الراس من حيث انه جوهر معيّن حتى صار هذا
الراس لم يلزم تحصّل موضوع ذى الراس وتعيّنه وهو
الشخص الذى هذا الراس راسه فلا يلزم من العلم بالراس
المعيّن العلم بالشخص المعيّن نعم تحصّل الراسية التى هى
الاضافة الحقيقية حتى يصير هذه الراسية المعينة يستلزم
تحصّل الاضافة فى الطرف الآخر فيكون الراس وذو الراس
متعينين وذلك لان موضوع الاضافة ومعروضها اذا
اخذ من حيث هو بدون الاضافة العارضة له يجوز
انفكاكه عن المعروض الآخر كالمالك والمملوك فان ذاتهما
بدون صفة المالكية والمملوكية يجوز الانفكاك بينهما فتحصّل
احدهما لا يكون مستلزما لتحصّل الآخر تامّل ثم اعلم ان
الاضافة لها صفات وتقسيمات بحسبها فيكون منها من
الاضافة ما يتوافق فى الطرفين اى يكون كل واحد من المضافين
على صفة موافقة لصفة الآخر كالتماثل والتساوى والاخوة
والقرب والبعد فانه اذا كان شئ مماثلا لآخر او مساويا
له كان الآخر كذلك اى مماثل للاول او مساو له وكذلك الاخوة
فان اخوة احد الاخوين مماثل لاخوة الآخر فهما واحد بالنوع
وان كانتا مختلفتين بالشخص وكذا قرب احد الشيئين

اى الذات مع العارض

من الآخر

من الآخر ويبعد عنه او يختلف فى الطرفين كالابوة
والبنوة وذلك الاختلاف قد يكون اختلافا محدودا منضبطا
ككونه اى الشئ نصفا لآخر وكون الآخر ضعفا له فالاضافة
العارضة لاحدهما النصفية وللآخر الضعفية وهما مختلفان
اختلافا محدودا له حد منضبط او اختلافا غير محدود لا
يكون له حد منضبط ككونه الشئ زائدا على آخر وكون الآخر
ناقصا عنه فانه اذا كان شئ زائدا على آخر كان الآخر ناقصا
عنه والزائدية والناقصية مختلفتان لكن هذا الاختلاف
غير محدود اذ الزيادة على الشئ وكذا النقصان لا ينضبط
فى حد ومن الاضافة ما يكون الاتصاف بها بالاضافة حتى
صار الموصوف بها مضافا الى آخر قد يحتاج الى صفة حقيقية
غير اعتبارية فى الجانبين فى كل من المضافين لاجلها صار
احدهما مضافا الى الآخر كالعاشق فان فيه هيئة ادراكية
هى ان يتصور المعشوق على الوجه الاكمل بها صار عاشقا له
والمعشوق فان فيه هيئة مدركة بها صار معشوقا وهما
صفتان حقيقيتان فيهما او يحتاج الى صفة كذلك فى احدهما
اى احد المضافين دون المضاف الآخر كالعالم فانه انما صار
عالما بالمعلوم بسبب اتصافه بالعلم الذى هو صفة حقيقية
والمعلوم فانه ليس له صفة حقيقية قائمة به بها صار معلوما
والا لكان للمعدوم المعلوم صفة حقيقية موجودة فى الخارج
وقد لا يحتاج شئ من المضافين فى اتصافه بالاضافة الى
صفة حقيقية كاليمين والشمال فانه ليس فى اليمين وكذا فى
الشمال صفة حقيقية بها صار اليمين يمينا والشمال شمالا
اذ هما من الجهات المتغيرة المتبدلة بتغير الاوضاع وهى
اى الاضافة تعرض لسائر المقولات اى لتمامها بل للواجب تعالى

اى كيفيتان

كالاولية فانها تعرض له تعالى بالقياس الى سائر الموجودات
فالجوهر كالاب فانه جوهر يعرضه الابوة والكم المتصل كالعظيم
فان العظم عارض للمقدار وهو كم متصل والكم المنفصل كالقليل
والكيف كالاحر فان الاحرية عارضة للحرارة التى هى من الكيف
المحسوس والاين كالاعلى والمضاف كالاقرب العارض للقرب
الذى هو من الاضافة والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال
كالاشد تقطعا والاضافة العارضة للوضع كالاشد انتصابا و
العارضة لمتى كالاقدم ولم يتعرض المص لذلك والاضافات فى
تخصيصها كابوة زيد وتنوعيتها كابوة الانسان وجنسيتها
كابوة الحيوان وتضادها تابعة لمعروضاتها فان كان
معروض الاضافة متشخصا كانت الاضافة كذلك كالاضافة
العارضة لشخص من مقولة كالقربية هذا الشىء المعين
وان كان معروضها نوعا كان الاضافة كذلك كالاضافة
العارضة للكيفيات المحسوسة وان كان معروضها جنسا
كانت الاضافة كذلك كالاضافة العارضة لمطلق الكيف
وكذلك تضاد الاضافة لتضاد معروضها فان كان
معروضا الاضافتين متضادين كانت الاضافتان
العارضتان لهما متضادتين كالاحرية العارضة للحرارة
المضادة للبرودة والابردية العارضة للبرودة المضادة
للحرارة فانهما متضادان لتضاد الحرارة والبرودة ولا
تضاد فى افراد الكم المنفصل لان كل عدد اما مقوم لآخر
او متقوم به وكذلك فى افراد الكم المتصل اذ ليس مقدار
يكون فى غاية البعد من مقدار آخر حتى يكون بينهما تضاد
وايضا افراد المقدار التى هى الخط والسطح والجسم التعليمى
اما ان يكون احدها عارضا لآخر او معروضا له فلا يكون

بينها

بينها تضاد ولما كان التقدم من الامور الاضافية جعل
عقيبه منفرعا على الاضافة فقال فرع اى على الاضافة
يذكر فيه اقسام التقدم التقدم على الشىء اى تقدم شىء
على آخر قد يكون بالزمان وهو ان يكون المتقدم وجد
فى زمان لم يوجد فيه المتاخر كتقدم وجود الاب على وجود
الابن وقد يكون التقدم بالذات والطبع وهو ان يوجد
المتقدم بدون وجود المتاخر ولا يوجد المتاخر بدونه
وذلك كتقدم الجزء كالواحد مثلا على الكل كالاثنين
فان ماهية الاثنين لا يوجد ولا يتحقق الا بالواحد
فتقدمه بحسب الماهية من غير اعتبار الوجود وقد
يكون التقدم بالعلية وهو ان يكون المتقدم موجدا
للمتاخر فالتقدم بالعلية باعتبار الوجود كتقدم الشمس
المضيئة على ضوءها وقد يكون التقدم بالمكان بان يعتبر
مبدا فيكون الاقرب اليه متقدما على الابعد منه كتقدم
الامام على المأموم اذا جعل المحراب مبدا وقد يذكر
بدل التقدم بالمكان التقدم بالرتبة والترتيب اما عقلى
كما فى الاجناس المترتبة على سبيل التصاعد والانواع
الاضافية المترتبة على سبيل التنازل الى النوع الاخير
فان كل واحد من هذه الامور المترتبة واقع فى مرتبة
يحكم العقل باستحالة وقوعه فى غيرها واما وضعى بخلاف
ذلك كما فى صفوف المسجد وقد يختلف هذا التقدم
فيصير المتقدم متاخرا فانه اذا جعل الجوهر الذى هو الجنس
العالى مبدا كان بالعكس وكذلك فى صفوف المسجد ان
جعل ~~النوع الاخير~~ المحراب مبدا كان الصف الاول
متقدما وان جعل الباب مبدا كان الصف الاخير

متقدما على الحيوان وان جعل النوع الاخير كالانسان مبدا كان ح

بالعكس وكذلك فى صفوف المسجد ان جعل المحراب مبدا كان مرم

متقدما وقد يكون التقدم بالشرف وهو ان يكون
المتقدم له شرف بحسب اتصافه بصفة كمال ليس للمتاخر
كتقدم العالم على الجاهل فهذه الخمسة هي اقسام التقدم
وقد زاد بعض قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض كتقدم الماضي على المستقبل فان ذلك ليس
تقدما زمانيا والا يلزم ان يكون للزمان زمان
وذلك يستلزم التسلسل الازمنة وكونه ليس تقدما
باحد الوجوه الاربعة ظاهر فيكون قسما سادسا
والحق ان ذلك تقدم زماني لان التقدم الزماني
هو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع
القبل البعد وذلك في اجزاء الزمان بالذات وفي
الزمانيات بواسطته فتقدم اجزاء الزمان بعضها على
بعض بنفس ذلك الزمان لا بزمان آخر واعلم ان تقدم
اجزاء الزمان بعضها على بعض ان اعتبر فيما بين اجزاء
الماضي فكلما كان ابعد من الآن الحاضر فهو المتقدم
وان اعتبر فيما بين اجزاء المستقبل فكلما
هو اقرب الى الآن الحاضر فهو المتقدم وان اعتبر فيما
بين الماضي والمستقبل فقيل الماضي متقدم على المستقبل
نظرا الى ذاتيهما لان ذات الماضي متقدمة على ذات
المستقبل وقيل بالعكس نظرا الى عارضيهما وذلك لان كل
زمان يكون اولا مستقبلا ثم يصير حالا ثم يصير ماضيا
فكونه مستقبلا يعرض لكل زمان قبل كونه ماضيا فالمستقبل
متقدم على الماضي من هذه الجهة واذا عرفت اقسام
التقدم عرفت اقسام المعية بالمقايسة فالمعية الزمانية
ظاهرة وهو كون الشيئين معا في زمان واحد وكذا

المعية

بلغ

وكذا المعية الشرفية كشخصين متساويين في الفضيلة و
المعية في الرتبة كنوعين متقابلين تحت جنس واحد و
شخصين متساويين في القرب الى المحراب والمعية بالذات
كجزئين مقومين لماهية واحدة في رتبة واحدة والمعية
بالعلية كعلتين لمعلولين شخصيين من نوع واحد وليس
في ساير اي بقية المقولات النسبية مزيد بحث فلنختم الكلام في
الاعراض ونشرع في الجواهر الباب الثالث من الكتاب
الاول في الجوهر قيل جمع الاعراض وافرد الجوهر لان الاعراض
مقولات تسع والجوهر مقولة واحدة ولما عرف في اول الكتاب
من تقسيم المعلوم الى اقسامها تعريف الجوهر اكتفى به وبادر هنا
الى تقسيمه بقوله قال الحكماء في تقسيم الجوهر اما ان يكون
محلا لجوهر آخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى
الآخر وهو اي الجوهر المحل هو الهيولى والمادة او يكون
الجوهر حالا في جوهر آخر مقوما له وهو اي الحال هو الصورة
الجسمية والنوعية او يكون الجوهر امرا مركبا منهما من
الحال والمحل وهو اي المركب هو الجسم او لا يكون الجوهر
كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا وهو الجوهر
المفارق عن المادة فان تعلق ذلك المفارق بالجسم
وانما قال بالجسم دون البدن كما في ساير الكتب ليشمل
النفوس الفلكية اذ البدن لا يطلق على الجسم السماوي
اصطلاحا اي ان تعلق المفارق بالجسم تعلق التدبير
والتصرف والتحريك اي من شانه ذلك التعلق فهو
النفس الناطقة الانسانية او الفلكية السماوية وانما قيل
من شانه ذلك ليشمل النفوس المفارقة عن الابدان اذ
النفس المفارقة عن البدن ليس لها هذا التعلق

لكن من شانه ذلك والا اى ان لم يتعلق بالجسم هذا التعلق
اى تعلق التدبير والتصرف وان كان له تعلق تعلق الايجاد
والتاثير فهو اى ذلك المفارق هو العقل بلسان الحكماء و
الملك بلسان اهل الشرع وقال المتكلمون فى تقسيم الجوهر كل
جوهر فهو متحيز اذ لم يثبتوا جوهرا مجردا غير متحيز
جوهر وكل متحيز اما ان يقبل القسمة بوجه وهو الجسم او لا يقبل
القسمة اصلا وهو الجوهر الفرد اى جوهر متحيز لا يقبل
القسمة بوجه فعلى هذا لا واسطة بين الجوهر الفرد والجسم
وقال بعض المعتزلة المتحيز القابل للقسمة اما ان يقبل القسمة
فى جهة واحدة وهو الخط الجوهرى او فى جهتين وهو السطح
الجوهرى او الجهات الثلث وهو الجسم فعلى هذا يثبت
الواسطة بين الجوهر الفرد والجسم ومباحث الباب الثالث
تنحصر فى فصلين لان المبحث فيه اما عن جوهر جسمانى
او جوهر مفارق فافرد لكل منهما فصلا الفصل الاول فى
مباحث الجسم وهى خمسة قدم مباحث الجسم لانه اظهر وجود
لان وجود الجسم فى قوة المحسوس وايضا وجوده متفق
عليه عند الحكماء والمتكلمين دون المفارق المبحث الاول
فى تعريف الجسم الطبيعى لان الجسم يقال بالاشتراك اللفظى
على الطبيعى المبحوث عنه فى العلم الطبيعى وعلى التعليمى المبحوث
عنه فى العلوم التعليمية الرياضية الحد المرضى عند جمهور
المتاخرين للجسم الطبيعى انه الجوهر القابل وانما قال القابل
للابعاد لان الجسم قد يخلو عن بعض هذه الابعاد كالكرة
المصمتة فانه ليس فيها الخط بالفعل وان كان فيها السطح
بالفعل لان الابعاد كلها متناهية كما سيجى فالسطح لازم
لوجود الجسم لتناهيه لا لماهيته اذ يمكن فرض جسم غير
متناه

متناه فى جميع الجوانب لكنه لا يخلو عن قبول الابعاد الثلثة المتقاطعة
على الزوايا القائمة اى عن امكان فرض هذه الابعاد فيه ومعنى
الزاوية القائمة انه اذا وقع خط على آخر بحيث يكون الاول
عمودا عليه غير مائل الى جانب هكذا قائمة | قائمة
حصل عن جنبتى الخط العمود زاويتان متساويتان و
الزاويتان الحادثتان عن جنبتيه المتساويتان هما قائمتان
وان لم يكن الخط عمودا بل مائلا الى جانب فالتى مال اليه
هى الحادة والتى مال عنه هى المنفرجة هكذا حادة / منفرجة
فالجسم الطبيعى هو الذى يمكن فيه فرض هذه الابعاد المتقاطعة
على الزوايا القائمة بان يفرض فيه بعد ما كيف اتفق هو
الطول وبعد آخر مقاطع للاول على زاوية قائمة وبه يتعين
العرض وبعد ثالث مقاطع للاولين على زاوية قائمة وبه
يتعين العمق فهذا البعد الثالث لا يكون غير واحد بخلاف
الاول فانه يمكن فرضه على وجوه ثلثة والثانى على وجهين
واما الثالث فتعين على وجه واحد هو جهة العمق قيل
هذا القيد الاخير اى القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على
الزوايا القائمة ليس لتميز الجسم عن السطح لانه لا يدخل
فى الجوهر ليحترز عنه به اللهم الا ان يقال احترز به عن
السطح الجوهرى كما عليه بعض بل هذا القيد لتحقيق ماهية
الجسم اذ ماهيته لا تتحقق ولا تتحصل الا بان يكون الابعاد
الثلاثة المفروضة فيه كذلك اى متقاطعة على الزوايا القائمة
هذا تعريف الجسم الطبيعى واما التعليمى فعرف بانه
كم قابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا القائمة و
القيد الاخير فيه للاحتراز عن السطح لانه داخل فى الكم
فالسطح يمكن فيه ابعاد كثيرة متقاطعة لكن لا يكون على

الزوايا القايمة بل فيه بعدان متقاطعان على زوايا قايمة ٥
واعترض عليه اى على الحد المرضى للجسم بان الجوهر الموضوع
فى الحد مكان الجنس لم يثبت جنسيته لانه قد اختلف فى ان
الجوهر هل هو جنس للجواهر ام لا وبان القابل للابعاد الثلثة
المتقاطعة على زوايا القايمة الموضوع مكان الفصل فى الحد ٥
ليس فصلا فلا يكون المذكور حدا للجسم وانما قيل ان القابل
للابعاد ليس فصلا لانه ان كان عرضا لم يكن جزء الجوهر
لامتناع تقوم الجوهر بالعرض وان كان القابل للابعاد ٥
جوهرا دخل مطلق الجوهر الذى هو الجنس للجواهر فيه
اى فى القابل الذى هو الفصل وذلك لانه لا يمكن تحقق ٥
ماهية من الماهيات الداخلة تحت جنس بدون تحقق
جنسه ويستدعى ذلك الفصل الذى هو القابل للابعاد
لكونه مندرجا تحت الجنس الذى هو الجوهر فصلا اخر به يتميز
عن ساير الجواهر وذلك الفصل الآخر جوهر ايضا لانه لو
كان عرضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض واذا كان جوهرا
يحتاج الى فصل آخر به يتميز عن ساير الجواهر وهكذا انتقل
الكلام الى الفصل الثالث ويتسلسل الفصول وهو باطل لانه
تسلسل فى جانب العلل اذ كل فصل علة لحصة الجنس كما علم
فى موضعه ويلزم منه امتناع تعقل ماهية الجسم لانه قد
يتركب من امور غير متناهية وبهذا الدليل الدال على
ان القابل للابعاد ليس فصلا علم ان الجوهر لا يكون
جنسا للجواهر لانه لو كان الجوهر جنسا لها فامتياز ٥
الجواهر بعضها عن بعض انما يكون بفصول وهى ان
كانت اعراضا لم يكن جزءا للجواهر والا يلزم تقوم
الجوهر بالعرض فلا يكون فصلا لها وان كانت جواهر

[illegible]

دخل

دخل الجنس الذى هو مطلق الجوهر فيها فيستدعى فصولا اخر
بها تتميز عن ساير الجواهر وننقل الكلام الى تلك الفصول بانها ان
كانت اعراضا لم يكن جزءا الجوهر وان كانت جواهر يحتاج
الى فصول اخرى ويتسلسل قيل الخلاف فى ان الجوهر جنس
ام لا ليس واقعا فى ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التى هى
انواعه لان ذلك مما لا يشتبه على احد بل الخلاف فى ان الجوهر
جنس لكل ما يصدق عليه تعريف الجوهر ام لا فيسقط ما ذكر
على هذا الدليل وهو ان فصول الجواهر انما تستدعى فصولا
اخرى ان لو كان الجوهر داخلا فى ماهيات الفصول و
هو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول
دون الانواع فلا يلزم تسلسل الفصول ان لم يصدق
عليها تعريف الجوهر تكون اعراضا فلا تكون فصلا مقوما
للجوهر وان صدق عليها تعريف الجوهر يكون الجوهر
جنسا لها اذ المقرر ان الجوهر جنس لما يصدق عليه تعريف
الجوهر فالتسلسل لازم قيل بل الخلاف فى ان الجوهر هل
هو جنس للجواهر الخمسة التى هى الهيولى والصورة و
الجسم والنفس والعقل ام لا فيسقط ما قاله المستدل على
لزوم التسلسل وذلك لجواز ان يكون الجوهر جنسا للجواهر
الخمسة ويكون عرضا عاما لفصولها كالحيوان الذى
هو عرض عام للناطق مع انه جنس للانسان فلا يلزم
التسلسل تامل وقالت المعتزلة فى تعريف الجسم انه الطويل العريض
العميق والمتبادر من العبارة ان الجسم ما فيه هذه ٥
الابعاد بالفعل لكنه غير لازم اذ يجوز تحقق الجسم بدون
ان يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل كالكرة المصمتة فمعناه
انه يمكن ان يفرض فيه هذه الابعاد ثم انه قد اختلف

المعتزلة فی اقل ما یحصل منه الجسم فقال بعض اقل ما یحصل
منه الجسم ثمانیة اجزاء اثنان للطول واثنان آخران بجنب
الاولین للعرض واربعة فوقها للعمق وقال بعض یحصل
الجسم من اربعة اجزاء بان یوضع جزءان ویوضع بجنب
احدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فیحصل الابعاد الثلثة وقال
النظام لا یحصل الجسم الا من اجزاء غیر متناهیة وعلی هذه
التقادیر فالمولف من جزئین او ثلثة لا یکون جوهرا فردا
ولا جسما فثبت الواسطة بینهما وقال بعض اصحابنا یعنی
الاشاعرة انه ای الجسم مرکب من جزئین فصاعدا فالمتحیز
عنده ان کان منقسما بوجه فهو الجسم وان لم ینقسم
اصلا فهو الجوهر الفرد فلا واسطة بین الجسم والجوهر الفرد
ثم قال المصنف ولا شک ان حقیقة الجسم اظهر من ذلک المذکور
فی التعریفات فیکون کل منها تعریفا بالاخفی وذلک لان کل
عاقل یعلم ان الجسم المشاهد المحسوس ذو حجم متحیز ذاهب
فی الجهات الثلث وان لم یخطر بباله الابعاد المتقاطعة
علی الزوایا القائمة والطول والعرض والعمق والجزء الذی
لا یتجزی لان جمیع ذلک من التصورات الغامضة التی
لا تحصل الا لبعض الاذکیاء وقیل علیه الحاصل لکل عاقل
وجود الجسم وعوارضه واما حقیقته فلا نسلم انها مدرکة
لکل عاقل ولما فرغ عن تحقیق ماهیة الجسم شرع فی
تحقیق اجزائه فقال المبحث الثانی فی تحقیق اجزائه
ای اجزاء الجسم الطبیعی واعلم ان الجسم اما مرکب من
اجسام مختلفة الطبایع ولا اشکال ان اجزاءه المختلفة
موجودة بالفعل فیه ومتناهیة کبدن الحیوان واما
بسیط وهو ما لا یکون مرکبا من اجسام مختلفة الحقائق

کالماء

کالماء مثلا ویقال له الجسم المفرد ایضا والاختلاف المذکور
انما هو فیه لا فی المرکب قیل وضبط القول فیه ان الجسم
البسیط قابل للقسمة بان یفرض فیه شیء غیر شیء فاما ان
یکون الاجزاء التی یمکن فرضها فیه موجودة فیه بالفعل او
بالقوة وایا ما کان فاما ان یکون تلک الاجزاء متناهیة
او غیر متناهیة فالاحتمالات اربعة ذهب الی کل منها طائفة
واشار الیها فقال ذهب جمهور المتکلمین الی ان الاجسام
البسیطة الطبایع وهی التی تساوی جزءه الکل فی الاسم والحد
فیه تقدیر لما عرفت ان الخلاف فیه وقیل الطبیعة هی المبداء
الاول لحرکة ما هو فیه وسکونه بالذات والمراد بالمبداء
العلة الفاعلیة وبالاول القریبة وبه خرج النفس فانها مبداء
التغذیة والتنمیة لکنها لیست مبداء قریبا وقوله لحرکة ما
هو فیه احتراز عن المبادی القسریة فانها لیست فی
الجسم المتحرک وقوله بالذات احتراز عن الحرکة بالعرض
کحرکة جالس السفینة قیل الطبیعة بهذا المعنی یعم الافلاک
والعناصر فالاحتمال الاول هو ما ذهب الیه جمهور
المتکلمین وهو ان الاجسام البسیطة مرکبة من اجزاء
موجودة فیها بالفعل صغار لا تنقسم اصلا ای لا کسرا
لصغرها ولا قطعا لصلابتها ولا وهما لعجز الوهم عن تمیز
احد الطرفین عن الآخر ولا فرضا لاستلزامه انقسام
ما لا ینقسم فی الواقع وقیل لا کسرا لصلابته ولا قطعا لصغره
لان الکسر یکون بانهدام شیء والقطع بنفوذ شیء فیه
وتلک الاجزاء متناهیة وقیل الجسم البسیط مرکب
من اجزاء موجودة فیه بالفعل لا ینقسم تلک الاجزاء

بلغ

فعلا اي بالفعل وان كانت تنقسم وهما او فرضا وهو مذهب
ذيمقراطيس الحكيم وقيل الجسم البسيط مركب من اجزاء صغار
موجودة فيه بالفعل لا تنقسم اصلا غير متناهية وهو مذهب
النظام من المعتزلة وبعض من الحكماء الاقدمين وهو ثاني الاحتمالات
وذهب الحكماء الى انها اي الاجسام البسيطة الطباع متصلة في انفسها
اي ليس فيها شيء من الاجزاء والمفاصل بالفعل فهي
متصلة واحدة في نفس الامر كما هي متصلة واحدة عند الحس
لكنها قابلة لانقسامات لا نهاية لها لا بمعنى انها حاصلة فيها
دفعة بل بمعنى ان الانقسام لا ينتهي الى حد لا يمكن فرض
القسمة بعده وهو الاحتمال الثالث الذي هو مذهب
جماهير الحكماء وقيل انها متصلة في نفس الامر لكنها قابلة
لانقسامات متناهية وهو الاحتمال الرابع وهو مذهب
الشهرستاني صاحب الملل والنحل فانه ذهب الى ان الاجزاء
في الاجسام البسيطة بالقوة لانها متصلة في نفس الامر
كما هي عند الحس لكنها تقبل انقسامات متناهية لانها
تنتهي الى حد لا يمكن القسمة بعده قيل يلزم منه وجود
الجزء لانه اذا انتهى القسمة الى حد لا يمكن بعده القسمة
بعضه يلزم وجود ما لا يقبل القسمة بوجه وهو الجزء
الذي لا يتجزى وانت تعلم انه قائل بكون الاجزاء بالقوة
لا بالفعل تامل حجة المتكلمين على ان الاجسام
البسيطة الطباع مركبة من اجزاء متناهية موجودة بالفعل
فيها اعتقاد لا تنقسم اصلا من وجوه ثلاثة الاول ان
الجسم البسيط قابل للقسمة بالحس وكل ما هو قابل
للقسمة ليس بواحد فالجسم ليس بواحد في نفسه بل

ذو

ذو اجزاء بالفعل وهو المطلوب اما الصغرى فضرورية متفق
عليها بين الخصمين فلا يحتاج الى بيان واما الكبرى فبينها
بثلاثة اوجه اشار الى الاول بقوله والا اي ان لم يكن كل ما
هو قابل للقسمة ليس بواحد فهو واحد ولو كان واحدا
لقامت به بما هو قابل للقسمة وحدته التي صار بها واحدا
لانه لو لم يقم به الوحدة وقد فرض واحدا فاما ان يكون
الوحدة نفسه او جزءه وكلاهما باطل والا لعدم الجسم
بعروض القسمة وزوال الوحدة فلا يكون القسمة قسمة
بل اعداما هف واذا قامت به وحدة انقسمت الوحدة
بانقسامه بانقسام ما يقبل القسمة الذي هو محلها لوجوب
انقسام الحال بانقسام المحل قيل عليه لا نم ان الوحدة امر
وجودي ليقوم بمحل والاولى في السند ان يقال ليلزم
انقسامها بانقسام المحل قيل كونها وجوديا الزاما للحكماء
اذ الحكماء قائلون بانها امر وجودي كما مر في بحث الوحدة
والكثرة واعتذر عنه بان الحكيم وان كان قائلا بوجوديتها
لكنه يجوز له ان يمنع وجوديتها الزاما للمتكلم القائل بانها
امر اعتباري ولو سلم ان الوحدة امر وجودي فلا نم انه
يلزم من انقسام محلها انقسامها وانما يلزم ان لو كان
الحلول سريانيا وهو ممنوع ولو سلم لا يلزم ما ذكرتموه اي
انقسام الوحدة بل يرتفع الوحدة عند عروض الانقسام
لان الوحدة والقسمة عرضان متعاقبان على الجسم هكذا
قيل واجيب عنه بانه اذا سلم ان الحلول سرياني فلا
شك ان قبل عروض القسمة على الجسم يكون الجسم بالضرورة
قابلا لها فيكون الحال الساري فيه قابلا لها ايضا وكون
الوحدة قابلة للقسمة باطل لانها عدم القسمة واشار الى

الدليل الثانی للکبری بقوله وایضا فکل ای کل قابل للقسمة
لیس بواحد بل ذو اجزاء بالفعل لان کل منقسم ای قابل
للقسمة یتمیز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة کمقطع النصف
والثلث والربع وغیرها فان مقطع النصف یتمیز
بالنصفیة لا یمکن ان یتصف بانه مقطع الثلث او الربع
وکذا مقطع الثلث وغیره فلکل من تلک المقاطع خاصیة
لا تکون للمقطع الآخر وکلما تکون مقاطعه کذلک تکون
تلک المقاطع موجودة فیه بالفعل والا یلزم اتصاف
المعدوم بتلک الخواص فیکون ما یقبل القسمة منقسما
بالفعل متعددا بتعدد تلک الخواص العارضة لها لتلک
المقاطع فیکون الجسم القابل للقسمة لیس بواحد بل
یکون ذا اجزاء بالفعل وهو المطلوب قیل علیه لا نم ان کل
ما یکون مقاطعه متمیزة بخواص یکون تلک المقاطع
موجودة فیه بالفعل قوله والا یلزم اتصاف المعدوم
بتلک الخواص قلنا معنی تمیز تلک المقاطع بتلک الخواص
المختلفة انه لو فرض العقل تلک المقاطع لتمیزت بتلک
الخواص ولا یلزم من ذلک ان یکون تلک المقاطع
موجودة فیه بالفعل بل بالعرض والحاصل ان مفهومات
المقاطع اوصاف اعتباریة عقلیة یعتبرها العقل عند
فرض التجزیة وهذا لا یوجب تمایز محالها الا بحسب
الفرض والتقدیر وایضا اشارة الی الدلیل الثالث علی
الکبری وهو ان کل قابل للقسمة لیس بواحد وذلک لان
کلما هو قابل للقسمة یجوز تقسیمه بقسمین فاذا فرض
تقسیمه بقسمین فیقال هویة القسمین ای الماهیة الشخصیة
التی للقسمین المنفاصلین بالتقسیم کالماء الواحد اذا

قسم

قسم بقسمین ان کانت حاصلة بالفعل فی ذلک الجسم الواحد
قبل هذا التقسیم فهو المطلوب الذی هو ان القابل للقسمة
لیس بواحد لانه قبل التقسیم ذو اجزاء بالفعل لان هویة احد
القسمین غیر هویة الآخر وهما موجودتان فیه بالفعل فلا
یکون واحدا وهو المطلوب والا ای وان لم یکن هویة القسمین
حاصلة قبل التقسیم فیه بل حدثت بعد التقسیم لکان التقسیم
اعداما للجسم الاول الواحد واحداثا للقسمین ای للجسمین
الآخرین وذلک لانه لا شبهة فی انه لم یبق بالتقسیم الهویة الشخصیة
التی للجسم الاول فانتفی هویته وحدثت هویتان اخریان
وذلک ظاهر البطلان اذ لو جاز ذلک فعلی هذا التقدیر
لو شق بعوض براس ابرته سطح البحر اعدم البحر الاول واوجد
بحرا آخر لانه حتی تفرق الاتصال بشق ابرته فقد فنی ذلک
المتصل الواحد الاول وفساده ای ما ذکر لا یخفی علی المتامل
قیل علیه ان مجرد الاستبعاد لا یفید الیقین فان ادعی
الضرورة منعت لان دعوی الضرورة فی محل النزاع غیر
مسموعة فثبت بالدلیل المذکور الذی صغراه بینة بذاتها و
کبراه مثبتة باوجه ثلث قد عرفت ماقیها ان کل جسم لیس
بواحد فی نفسه ای لیس متصلا فی نفس الامر کما عند الحس فبطل | هو م
به مذهب الحکماء والشهرستانی بل هو ای الجسم مرکب من
اجزاء موجودة فیه بالفعل فظهر مما ذکر ثبوت اجزاء بالفعل
فی الجسم فاذا ثبت ان تلک الاجزاء لا تقبل القسمة اصلا وانها
متناهیة ثبت مذهب المتکلمین من ان الجسم البسیط
الطبع مرکب من اجزاء صغار متناهیة لا تقبل الانقسام اصلا
ولما فرغ من الاول شرع فیما بقی فقال وتلک الاجزاء التی
ثبت انها موجودة بالفعل فی الجسم لا تنقسم ای غیر قابل

للانقسام اصلا كما هو الظاهر من مذهب المتكلمين والا اي و
ان كانت تلك الاجزاء قابلة للانقسام بوجه لكانت الاجزاء ٥
ذات اجزاء اخر لانه اذا كانت الاجزاء قابلة للانقسام وتقدم
ان كل قابل للانقسام ليس بواحد بل ذو اجزاء بالفعل فيكون ٥
الاجزاء ذا اجزاء بالفعل فيكون ح الجسم مركبا من اجزاء
لانهاية لها لانه ننقل الكلام الى جزء الجزء فيقال لا يخلو اما
ان لا يكون قابلا للانقسام بوجه وهو المطلوب او يكون قابلا
له وكل قابل للانقسام ليس بواحد بل ذو اجزاء بالفعل وهكذا
فيلزم اما الانتهاء الى ما لا يقبل الانقسام وهو المطلوب او
تركيب الجسم مما لا يتناهى وهو اي تركيب الجسم مما لا يتناهى ٥
من الاجزاء محال بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله ٥
لان كل عدد متناهيا كان ذلك العدد او غيره اي غير متناه
فالواحد موجود فيه بالضرورة واذا كان الواحد موجودا
في كل عدد وان كان غير متناه فاذا اخذنا من تلك الآحاد
والاجزاء الغير المتناهية ثمانية اجزاء قيد بها اذ الاختلاف بين
المتكلمين في جواز حصول الجسم منها دون الاقل فان فيه
خلافا بينهم ح اذا اخذ ثمانية اجزاء وضم بعضها الى بعض بحيث
يكون في كل جهة من الجهات الثلث حجم ومقدار بان
ضم احد الجزئين الى الآخر فيحصل الطول ثم ضم اثنان الى
جنبهما حتى يحصل العرض ثم ضم اربعة اخرى فوقها ليحصل
العمق ح يحصل جسم اذ المراد من الجسم ليس الا ماله حجم
ومقدار في الجهات كلها وهو جسم متناهي الاجزاء بالضرورة
اذ اجزاؤه لا تزيد على ثمانية كما هو متناهي المقدار ايضا وح
يكون نسبة حجمه اي حجم ذلك الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم
سائر الاجسام المولفة من اجزاء غير متناهية نسبة متناهي

القدر

القدر الى متناهي القدر لان حجم كل منهما متناه لوجوب تناهي
الابعاد كما بين في موضعه لكن ازدياد الحجم في كل جسم بازدياد
التاليف والنظم اي بازدياد الاجزاء وضم بعضها الى بعض
والا لم يكن التاليف والنظم مفيدا للمقدار فيكون ازدياد
الحجم انما هو بازدياد الاجزاء لان حجم المولف من الاجزاء
هو حجم الاجزاء المولفة المقتضية لازدياد حجمه واذا ثبت
جسم متناهي الاجزاء كما هو متناهي القدر فلو كان جسم متناهي
القدر مركبا من اجزاء غير متناهية كما عليه النظام لكانت
نسبة الآحاد والاجزاء المتناهية كما في الجسم المولف من ثمانية
اجزاء الى الآحاد والاجزاء الغير المتناهية كما في الجسم المولف
مما لا يتناهى من الاجزاء نسبة متناه الى متناه وذلك لما
علم ان نسبة آحاد كل جسم الى آحاد جسم آخر كنسبة مقدار
الى مقدار آخر اذ المقدار انما تزيد بزيادة الاجزاء كما عرفت
والا لم يكن التاليف مفيدا للمقدار لكن نسبة مقدار احدهما
الى مقدار الآخر نسبة متناه الى متناه فيكون نسبة آحاد احدهما
الى آحاد الآخر كذلك نسبة متناه الى متناه لكن هذا اي كون
نسبة الآحاد الى الآحاد نسبة متناه الى متناه خلف باطل ٥
لانه يلزم منه ان يكون نسبة المتناهي الى غير المتناهي كنسبة ٥
المتناهي الى المتناهي قيل لا مهرب للقائل به عنه سوى تجويز
التداخل اذ ح لا يلزم ان يكون نسبة الحجم الى الحجم كنسبة
الاجزاء الى الاجزاء لكن يلزم من التداخل ان لا يحصل
حجم ومقدار فيقال يتداخل الاجزاء ما دامت متناهية ثم
اذا صارت غير متناهية يحصل منها حجم وهذا كما ترى هذا
وقد اعترض اولا على قوله وتلك الاجزاء لا تنقسم بانه لو كان المراد
المراد بها ذات اجزاء اخر بالفعل كان ممنوعا لجواز ان

صح
انها لا تنقسم اصلا
لكان قوله والا لكانت
ذات اجزاء اخر ان كان صح

ينقسم الى الاجزاء بالوهم ولا يلزم منه كون الجسم مركبا من اجزاء
بالفعل لا نهاية لها وان كان المراد انها ذات اجزاء اخر وهمية بد م
فالوجهان المذكوران لا يدلان على نفيه وانما يدلان على ان
جسما ما لا يمكن ان يكون مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل
وان كان المراد انها لا ينقسم فعلا فقط فلا يدل على مذهب
المتكلمين بل يبقى شاملا لمذهب ديمقراطيس بل ولمذهب
الحكماء ايضا وثانيا على قوله لان كل عدد فالواحد موجود
فيه بانه ان كان المراد بالواحد ما لا ينقسم اصلا فلا نم ان
الواحد بهذا المعنى موجود في الجسم المولف مما لا يتناهى
اذ كل جزء من اجزائه لا ينتهي الى حد لا ينقسم اصلا وان اريد
بالواحد ما يطلق عليه الواحد بوجه وان كان كثيرا في
ذاته فلا نم ان المولف من الآحاد المتناهية بهذا المعنى
لا يكون مولفا مما لا يتناهى بل جاز ان يكون كل منها مولفا
من اجزاء غير متناهية وقد اجيب عن الاخير بان المراد
بالواحد ما لا ينقسم اصلا قوله لا نم ان الواحد بهذا المعنى
موجود في الجسم قلنا اذا ثبت ان كل قابل للقسمة منقسم
بالفعل فلا بد وان يكون الواحد بهذا المعنى موجودا فيه
بالفعل تامل فيه تعرف بجواب الاول وكان منشاؤه هو الثاني
والله اعلم ولانه هذا هو الوجه الثاني من الوجهين الدالين بلغ
على امتناع تركب الجسم من اجزاء موجودة فيه بالفعل
غير متناهية وتقريره انه لو تركب الجسم من اجزاء
غير متناهية موجودة فيه بالفعل لامتنع قطع المسافة
المعينة المتناهية في زمان متناه لكن التالي ظاهر البطلان
بالحس بيان الملازمة ان تلك المسافة على هذا التقدير
مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها بالفعل واذا
كان

كان كذلك امتنع قطعها في زمان متناه لتوقفه اي لتوقف
قطع المسافة بتمامها على قطع اجزائها بالضرورة وقطع كل جزء
من المسافة مسبوق بقطع ما قبله من الاجزاء اذ لا يمكن قطع
تمامها الا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها الا بعد
قطع نصف نصفها وهكذا الى ما لا نهاية له فيكون قطعها
اي قطع المسافة المعينة المتناهية انما يمكن في زمان غير متناه
وانقضاء مثل هذا الزمان ممتنع فالقطع كذلك ممتنع وقد
تطلق نقل ان العلاف من المعتزلة لما اورد هذا الالزام
على النظام التجاء الى القول بالطفرة فقال المتحرك يقطع المسافة
بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض فقيل لا حاجة له
الى التزام هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة
المتناهية مركبة مما لا يتناهى من الاجزاء كذلك الزمان
المتناهي مشتمل على ما لا يتناهى من الاجزاء فيتقابل اجزاء
المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه اذ لو تم قطع
مسافة معينة متناهية مركبة من اجزاء لا يتناهى في زمان
كذلك اي متناه مشتمل على ما لا يتناهى وايضا اشارة الى الوجه
الثاني من وجوه حجج المتكلمين على وجود الجزء وهو
ان يقال النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود و
نهايته فيكون موجودا قيل عليه ان اريد بالنهاية والطرف
نفاد الخط فلا نم انه موجود وهو ظاهر وان اريد بالطرف
ما ينتهي به الخط ففي وجوده بحث ايضا قيل لما كان
النقطة نهاية الخط الذي هو من المقادير الموجودة فيكون
موجودة ولا يلزم عدم تناهي المقادير والابعاد لكنها
متناهية كما بين في محله وفيه ان وجود الطرف والنهاية
بهذا المعنى ليس الا نفاد المقدار فهو امر اعتباري تامل

وايضا بها يتماس الخطان الموجودان فى جهة الطول وتماس
الموجودين بامر معدوم باطل فالنقطة موجودة بالاتفاق
بين الخصمين وهى لا يقبل القسمة اصلا بالاتفاق ايضا
لانها ذو وضع غير منقسم فان كان اى النقطة بتاويل
الموجود غير المنقسم وفى بعض النسخ فان كانت وهو ظ
جوهرا كما هو عندنا اعنى المتكلمين حصل المطلوب وهو
وجود جوهر متحيز غير منقسم وان كان عرضا ولا بد
لها من محل اذ شان العرض ذلك لم ينقسم محلها الذى
هو جوهر والا اى لو انقسم محلها لانقسمت النقطة
بانقسامه اى بانقسام المحل على ما هو المشهور الذى
مر مرارا من ان انقسام المحل يوجب انقسام الحال فيلزم
انقسام النقطة ايضا لكن انقسام النقطة باطل فلم
ينقسم محلها فيلزم وجود جوهر غير منقسم وهو المطلوب
قيل عليه انما يلزم انقسامها بانقسام المحل ان لو كان
الحلول سريانيا وهو ممنوع وتوضيحه ان النهايات و
الاطراف اى النقطة والخط والسطح كلها اعراض لكن الخط
سار فى محله الذى هو السطح فى جهة واحدة فينقسم فيها
فقط والسطح سار فى محله الذى هو الجسم فى جهتين
فينقسم فيهما فقط والنقطة لا سريان لها فلا انقسام فيها
وان كانت حالة فى الخط المنقسم فى جهة واحدة لانها
تعرض له من حيث تناهيه فلا سريان لها فيه تامل وايضا
اشارة الى الوجه الثالث من وجوه حجج المتكلمين على
وجود الجزء وهو ان يقال الحركة موجودة بالضرورة
الحسية فالحركة الحاضرة منها موجودة ايضا وهى غير
منقسمة اصلا والا اى ولو انقسمت الحركة الحاضرة لما

كان

كان الكل حاضرا لانها لو انقسمت ولا شك ان الحركة غير
قارة فلا يجتمع اجزاؤها فى الوجود فانقضى بعضها بالضرورة
فلا يكون الكل حاضرا واذا ثبت ان الحركة الحاضرة غير منقسمة
فلا ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة لانطباقها
عليها فلو انقسمت المسافة التى يقع عليها الحركة الحاضرة
فالحركة الى نصفها قبل الحركة الى تمامها فانقسمت ~~المسافة التى
تقع عليها الحركة الحاضرة~~ فالحركة الحاضرة وقد ثبت انها غير
منقسمة هف واذا لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة
وهى جوهر فثبت ان فى الاجسام ما لا يقبل القسمة وهو الجزء
الذى لا يتجزى فثبت المطلوب ورد ذلك بان الحركة يقال
بمعنيين كما مر مرارا حركة بمعنى التوسط وهى كون المتحرك
فيما بين مبدا المسافة ومنتهاها بحيث له حالة وصفة فى
كل حد من حدود المسافة لا يكون له قبل ذلك ولا بعده وهو
امر موجود لكنه ليس بمنطبق على المسافة ولا يكون من
الكم وحركة بمعنى القطع وهو الامر الممتد من اول المسافة الى
انتهائها المنطبق على المسافة وبعد من الكم ولا شك انها غير
موجودة فى الخارج نعم ذلك الامر الممتد انما يرتسم فى الخيال
من الحركة بمعنى التوسط فليس فى الوجود حركة موجودة
منطبقة على المسافة غير منقسمة ليلزم من عدم انقسامها
عدم انقسام المسافة فيلزم المطلوب لا يقال لا نم ان الحركة
الحاضرة موجودة اذ الحركة ليست الا الماضى والمستقبل
واما الحال فهو نهاية الماضى وبداية المستقبل وهو الحد
المشترك بينهما فليس بزمان فلا يمكن ان يوجد فيه الحركة لانها
تدريجية زمانية كما سبق وايضا لما كان الحال نهاية الماضى
وبداية المستقبل وهما معدومان فلا وجود له ايضا لانه

+ ان الحال ليس بزمان منقسم ... صح

اى لا يقال الحركة ليست الا الماضى والمستقبل لان ذلك يوجب
ان لا يوجد الحركة اصلا ورأسا لان الماضى ما كان حاضرا فانتفى
والمستقبل ما سيحضر ولم يحضر فاذا لم يكن الحركة الحاضرة
موجودة فلا وجود لها اصلا ويقال الماضى والمستقبل
معدومان فى الحال فاذا لم يوجد الحاضرة ايضا لم يوجد
الحركة اصلا لكنها موجودة بحسب الحس ولما فرغ من حجج
المتكلمين على وجود الجزء اراد ان يذكر ادلة الحكماء على
نفيه فقال احتج الحكماء على نفى الجوهر الفرد بوجوه سبعة
الوجه الاول ان يقال الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز
كما اعترف به القائل به فليعلم ان كل متحيز فيمينه غير يساره
بالضرورة وكذلك الوجه المضى منه اذا اشرقت الشمس عليه
مثلا غير الوجه المظلم فينقسم بالضرورة لا يقال غير اليمين
عن اليسار والوجه المضى عن المظلم لا يقتضى انقسام المتحيز
فى ذاته اذ ذلك التميز انما هو لتغاير وجهيه وطرفيه العارضين
له لا للتغاير فى ذاته فلا يلزم انقسام ذاته لانا نقول تغاير
الوجهين والطرفين مستلزم للتغاير فى ذاته لانهما اى
الوجهين والطرفين ان كانا جوهرين داخلين فيه
ثبت المدعى اى انقسام ذات المتحيز وهو ظاهر والا اى
وان لم يكن الطرفان جوهرين بل هما عرضان فلا يخلو
اما ان يكون محلهما واحدا بحيث يكون الاشارة الى احد
الطرفين عين الاشارة الى الطرف الآخر او مختلفا فان
كان الاول يلزم ان يكون الاشارة الى يمينه عين الاشارة
الى يساره وهو بديهى البطلان وايضا يلزم حلول عرضين
متقابلين فى محل واحد وهو باطل وان كان الثانى لزم
تغاير محليهما اى محلى الوجهين والطرفين فيلزم الانقسام



فى ذاته فلو ثبت الجوهر الفرد الذى لا ينقسم اصلا لزم انقسامه
وكل ما لزم من وجوده عدمه فوجوده مستحيل الوجه الثانى
من وجوه ادلة الحكماء على نفى الجوهر الفرد انا لو قدرنا ان
الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فظاهر انه يمكن فرض خط
كما ذكر فلو فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا بحيث
يكون فوق احد طرفيه طرفى ذلك الخط جزء وتحت الطرف
الآخر جزء آخر على هذه الصورة :....: وتحركا اى الجزآن
الفوقانى والتحتانى بحيث يكون حركة كل منهما الى جانب
الآخر على تساو فى سرعة الحركة والابتداء فى الحركة وتركبها
فى تحاذيا اى الجزآن لا محالة على ملتقى جزئين اى متصل
الثانى والثالث كما يشهد به الحس والا لم يكونا متساويين
فى الحركة واذا كان كذلك فيلزم الانقسام اى انقسام الثانى و
الثالث والجزآن المتحركان الفوقانى والتحتانى لان محاذاة
الجزئين على ملتقى الثانى مع الثالث انما يتصور بعد قطع
كل منهما ما تحته حتى تحاذيا هناك فما منه الى الطرفين غير
ما منه الى الطرفين الآخرين فيلزم الانقسام ضرورة قيل
عليه يجوز ان يقع الجزآن على نفس الملتقى بان ينطبقا عليه
فلا يلزم ما ذكر واجيب عنه بان نفس الملتقى اما جزء
فيكون الخط مركبا من اجزاء وتر اولا ولا معنى للانطباق
عليه الا وقوعهما هناك ويلزم ما ذكر من الانقسام الوجه
الثالث من تلك الوجوه انه لو كان الجزء حقا والاجسام
مركبة من الجواهر الفردة يلزم اما كون السريع مثل البطى
او انقسام الجزء والاول ظاهر البطلان فتعين الثانى
وذلك لان المسافة ح تكون مركبة من اجزاء لا تتجزى
فاذا فرض متحركان سريع وبطى ح فلما قطع المتحرك السريع

قيل هذا استدراك لانه لا حاجة
الى هذا التطويل بل يكفى ان
يوضع جزء على الملتقى قلت
ذلك تغيير الدليل الى
دليل آخر فلا تدرى ه
الدليل ه
مصر

بحركته السريعة جزءا من المسافة قطع البطي اقل منه من جزء
فيلزم انقسام الجزء وهو المطلوب والا اى ان لم يقطع البطيء
اقل من جزء لزم ان يساويه وفي بعض النسخ لزم ان يساوقه
اى ان يساوي البطي السريع في جزء من المسافة ويقف البطي
في جزء آخر لانه لو لم يقف في جزء آخر لزم ان يكون حركة
البطي كحركة السريع هف واذا كان البطي يساوق السريع
في جزء ويقف في آخر يلزم ان يكون البطو لتخلل السكنات
وقد بان فساده من قبل اذ قد تبين في باب الحركة ان
البطو ليس لتخلل السكنات قيل عليه وقوع الحركة في جزء
ممنوع اذ الحركة لكونها امرا تدريجيا زمانيا يقتضي امتدادا
فلا يقع في جزء واحد فلا يتم ما هي عليه وما ذكر من كون
البطو ليس لتخلل السكنات عرفت ما فيه من ان دليله
الاول مبني على استبعاد لا يكفي في المقام الاستدلالي ~~مركبة~~
~~من اجزاء لا تتجزى فيقال الح~~ والثاني في معرض المنع الوجه
الرابع من ادلة الحكماء على نفي الجزء انه لو كان الاجسام
مركبة من اجزاء لا تتجزى فيقال الجسم الذي اجزاؤه وتر
كخمسة مثلا وكان تظله في بعض الاوقات مثليه مثلا على ما
كان مثله مثل ذلك الجسم من الظل ظل نصفه اى نصف
ذلك الجسم فيكون له للجسم المذكور نصف لان وجود الظل
بدون ذي الظل محال فينتصف الجزء المتوسط من الجسم
فينقسم لا محالة وهو المطلوب وقد برهن قيل هذا دليل
براسه على نفي الجزء وتقريره انه قد برهن اقليدس صاحب
الهندسة على ان كل خط يصح تنصيفه فما اجزاؤه وتر صح
تنصيفه ايضا وهو اى جواز تنصيف كل خط يقتضي ذلك
اى انقسام الجزء المتوسط في المركب من الاجزاء الوتر وقد

يقال

قوله [illegible] كان فانا لا [illegible] انما يتم [illegible] [illegible] ان اقليدس [illegible] تنصيف [illegible] كل [illegible] جسم [illegible]

يقال يجوز ان يكون ذلك دليلا على جواز تنصيف الظل كان
سائلا يقول انما يتم ما ذكر ان لو جاز تنصيف الظل حتى يكون هناك
ظل هو مثل ذلك الجسم فيلزم من وجوده وجود ذي الظل
بالفعل وهو نصف الجسم لكن ذلك ممنوع فاجاب بانه قد
برهن اقليدس على ذلك فلا يرد المنع عليه الوجه الخامس
من تلك الوجوه انه لو كان الجزء واقعا والجسم مركب منه
فاذا فرض خط مركب من ثلثة اجزاء على احد طرفيه طرفي
ذلك الخط جزء هكذا ∴ وقد تحرك الخط الى اليمين بمقدار
جزء وتحرك الجزء الفوقاني الى اليسر فان انتقل الجزء الفوقاني
الى ما فوق الجزء الثاني من الخط فهو محال لان الجزء الثاني
من الخط انتقل الى حيز الجزء الاول منه فلو انتقل الجزء الفوقاني
اليه لزم ان لا ينتقل من محله الذي كان فيه وقد فرض منتقلا
هف وان انتقل الجزء الفوقاني الى ما فوق الجزء الثالث
من الخط فهو فالفوقاني قطع جزئين حين قطع ما تحته
وهو الجزء الاول من الخط جزءا واحدا وفيه تامل فينقسم
الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي
قطع ما تحته جزءا قطع الفوقاني جزئين فالزمان الذي
قطع فيه الفوقاني جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة
فلان ما وقع منها في نصف ذلك الزمان مغاير لما وقع في
النصف الآخر واما المسافة فلانطباق الزمان والحركة
عليها فانقسامها وح لزم انقسام الجزء لانه اذا قطع الجزء
الفوقاني جزئين حين قطع ما تحته جزءا فحين قطع
الفوقاني جزءا قطع ما تحته نصف جزء فينقسم الجزء
وايضا اذا كان الحركة والزمان منقسما لزم انقسام الجزء
لانه اذا قطع جزءا في زمان معين بحركة معينة فبنصف

تلك الحركة في نصف ذلك الزمان يقطع نصف فينقسم الجزء
وهو محال وقال بعض الناصين في بيانه هكذا واذا انقسمت
الحركة والزمان لزم انقسام الجزء المتحرك عنه والمتحرك اليه لان
الجزء الفوقاني انتقل في نصف ذلك الزمان بنصف تلك الحركة
من نصف الجزء المتحرك عنه وحصل في نصف الجزء المتحرك اليه
واشتغل في النصف الثاني من ذلك الزمان بالنصف الآخر من
تلك الحركة من النصف الآخر من الجزء المتحرك عنه وشغل نصفا
من الجزء المتحرك اليه فثبت انقسام ما لا ينقسم وهو محال
وقال هذا القائل وقد سنح لي في بيان انقسام الجزء وجه آخر وهو
ان زمان قطع الجزء الفوقاني وحركته لما كان منقسما كان
زمان قطع ما تحته وحركته ايضا كذلك ضرورة تساوي زمانيهما
وحركتيهما واذا انقسمت حركته وزمانه لزم انقسام مسافته
ايضا ولزم انقسام الجزء لان ما وقع فيه احد نصفي الحركة
غير ما وقع فيه النصف الآخر منها قال ولا يخفى ان بيان ه
انقسام الجزء بهذا الوجه اوضح منه بالوجه الاول لان
لقائل ان يقول على الوجه الاول لا نسلم ان انقسام الحركة ه
يوجب انقسام الجزء لجواز ان يكون كل نصف من الحركة
واقعا في جزء الوجه السادس تقريره انه لو كان الجزء
موجودا يلزم انقسامه على تقدير عدم انقسامه اذ الجزء ه
على تقدير وجوده مشكل لانه موجود متحيز وكل موجود متحيز
فهو متناه وكل متناه مشكل فالجزء مشكل وكل مشكل يحيط
به حد او حدود فان كان شكل الجزء كرة اي يحيط به حد واحد
فان انضم الجزء الذي هو كرة باجزاء اخر كرات ايضا حتى
يحصل منها الجسم وقع بينها بين تلك الاجزاء الكرات فرج
لا تسع تلك الفرج اجزاء مثلها لان الكرات المنضمة بعضها

الى بعض

الى بعض شأنها ذلك وايضا لو يسع الفرج جزء المثلث به
فبالضرورة ينتهي الفرج الى حيث لا تسع اجزاء مثلها فيلزم الانقسام
اي انقسام الجزء لانه اذا وضع على فرجة منها جزء ولا تسعه فما
يدخل منه فيها غير ما هو غير داخل فيها فينقسم بالضرورة
وان كان شكل الجزء غيرها غير الكرة اي يحيط به حدود متعددة
كان في الجزء زوايا لانه اذا احيط به حدود كثيرة فلا شك ان
فيه ضلعا وزاوية فينقسم الجزء لا محالة اذ وجد فيه شيء غير
شيء وهو الضلع والزاوية الوجه السابع تقريره انه لو كان
الجزء واقعا والاجسام مركبة من الجواهر الافراد لزم ان لا
يتحرك الرحى والتالي باطل بالحس بيان اللزوم ان الرحى حركته
منها على ذلك التقدير في اذا دارت الرحى مهما قطع الطوق
العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا من المسافة فالصغير
اي الطوق الصغير القريب من المركز اما ان يقطع اقل من
جزء فينقسم الجزء ضرورة وقد فرض غير منقسم هف او يقطع
الطوق الصغير جزءا تاما فيتساوى الطوق الصغير و
العظيم في السرعة وهو محال اذ يلزم منه ان يقطع الصغير
دورة تامة وزيادة عليها حين ما دار العظيم دورة وهو
باطل حسا او اكثر من جزء وهو ابين استحالة او يقطع الطوق
الصغير تارة جزءا ويسكن الصغير ايضا تارة اخرى فيتفكك
اجزاء الرحى وهو محال بالحس وكذلك الفرجار ذو الشعب
الثلاث يستحيل حركته بعين ما مر في الرحى لانه اذا ثبتت
شعبة منه وادبرت الشعبتان الاخريان فالشعبة الخارجة
ان قطعت جزءا فالمتوسط ان قطعت مثلها لزم تساوي
الدائرة الصغيرة والكبيرة او اقل ويلزم انقسام الجزء ثم قالوا
اي الحكماء بعد ان اثبتوا نفي الجزء قالوا فالجسم البسيط الواحد

متصل في نفسه كما هو متصل عند الحس يعني انه لا منفصل فيه بالفعل
في الواقع كما لا منفصل فيه عند الحس ولكن الجسم الذي شانه ذلك
يقبل انقسامات كما يشاهد بالحس انه يجوز قسمته واما ان
تلك الانقسامات لا نهاية لها فلانها لو تنتهي الى حد لا تقبل القسمة
بعده لزم وجود الجزء وقد نفوه فبطل بذلك مذهب الشهرستاني
فلما ثبت ان الجسم قابل للانقسامات اراد ان يبين ان القابل
لها ما ذا فقال والقابل لها لتلك الانقسامات الغير المتناهية
ليس الاتصال الذي هو الصورة الجسمية لانه اي الاتصال يعدم
عندها اي عند الانقسامات الطارية عليه والقابل يبقى مع
المقبول لان القابل للشيء مع المقبول موصوف بالقبول ويجب
بقاء الموصوف عند بقاء الصفة فهو اي فالقابل للانقسامات
شيء آخر غير الاتصال يقبل تارة الاتصال واخرى الانفصال
ويسمى ذلك الشيء القابل لهما هيولى ومادة ويسمى الاتصال
الحال في ذلك القابل صورة جسمية ثم ان المص رحمه الله بعد نقل
دليل الفريقين قال واعلم ان دليل الفريقين اي المتكلمين
والحكماء يمنع الانقسام بالفعل وفي بعض النسخ الفعلي ويوجب
القسمة الوهمية والفرضية يعني ان دليل المتكلمين على وجود
الجزء انما يدل على وجود شيء في الجسم غير قابل للقسمة الفعلية
الانفكاكية ودليل الحكماء على نفيه انما يدل على ان الجسم لا
ينتهي في القسمة الى حد لا يقبل الانقسام اصلا ولو فرضا و
وهما فلا تدافع بينهما اذ يجوز ان يكون الاجسام مركبة من اجزاء
صغار صلبة لا تقبل القسمة الفعلية وتقبل القسمة الوهمية لا يقال
التدافع واقع اذ القسمة الوهمية متداعية الى جواز الانفكاك
وفي بعض النسخ الى جواز القسمة الانفكاكية اي الفعلية وذلك
لان الاجزاء المفترضة في الجسم متماثلة في الطبيعة النوعية

فلا

فلا تقتضي الاشياء غير مختلف لامتناع تخالف لوازم الطبيعة
الواحدة فيصح بين كل اثنين منها من تلك الاجزاء ما يصح بين
جزئين آخرين من الانقسام وعدمه فيصح بين الجزئين
المتباينين اي المتقابلين المتفارقين بوضع الموجودين
في الجسم بالفعل ما يصح بين الجزئين المتصلين وبالعكس
اي يصح بين المتصلين ما يصح بين المتباينين فيجوز بين
المتصلين ما يجوز بين المتباينين من الانفكاك الواقع للاتصال
والاتحاد ويجوز بين المنفصلين ما يجوز بين المتصلين
من الاتصال الواقع للامتياز فالقسمة الوهمية مستلزمة
للانفكاكية فثبت التدافع بين ادلة الفريقين لانا اي لا
يقال ذلك لانا نقول لا نسلم ان الاجزاء المفترضة في الجسم متماثلة
في الطبيعة ليصح ما بنيتم عليه لم لا يجوز ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء متخالفة بالماهية والطبيعة فلا يصح على
احدها ما يصح على الآخر او يكون الاجزاء وان لم تكن متخالفة
بالماهية متشخصة بتشخصات عائقة ومانعة عن الانفكاك
الفعلي وتكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال والانفصال بحسب
الماهية والطبيعة لكن تشخصاتها مانعة عن الانفكاك وان
سلم اتصال الجسم في نفسه كما هو عند الحس فلا يكون ذلك
الاتصال جزءا له فلم لا يجوز ان يقال هو اي الاتصال هو
وحدة الجسم والانفصال هو التعدد اي تعدده فالاتصال
والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم والقابل لهما هو
الجسم لا الهيولى فلا يثبت هيولى ولا صورة فروع
اربعة تتفرع على تركيب الجسم من الهيولى والصورة
الاول في لزوم الصورة للهيولى الثاني في لزومها للصورة
الثالث في كيفية الاحتياج بينهما الرابع في اثبات الصور النوعية

الفرع الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك عن
الهيولى لوجهين اشار الى الاول بقوله لانها اى الصورة لا
تنفك عن التناهى لما سيجى من ان الابعاد متناهية وكل ما
هو متناه لا ينفك عن التشكل اذ الشكل عبارة عن هيئة احاطة
حد او اكثر بالشىء فكل متناه لا ينفك عن التشكل والموجب لهما
اى للتناهى والتشكل وفى ان المراد بالموجب اما المقتضى او
القابل او ما هو اعم محال تدبر يتضح من الفرع الثالث وعلى
التقادير ليس الموجب لهما الجسمية العامة المشتركة بين جميع
الاجسام ولا شيئا من لوازمها اى لوازم الجسمية العامة
والا اى لو كان الموجب لهما الجسمية او لازمها لتساوى الجزء
الكل فيهما اى جزء الصورة كلها فى التناهى والتشكل لاشتراكهما
فى الجسمية العامة ولازمها ولو كان كذلك فلو فرض اقل
قليل من الصورة لكان الموجود منها ما لو فرض اكثر
كثير منها فلا يكون كلية ولا جزئية ولا قلة ولا كثرة هف ولا
الفاعل اى ليس الموجب للتناهى والتشكل هو الفاعل المفارق
والا اى وان كان الموجب لهما الفاعل استقلت الصورة
الجسمية بالانفعال اى بقبول التناهى والتشكل وهو باطل
لان ذلك القبول لا يتصور الا بعد كون الصورة قابلة للفصل
والوصل وقد تقدم ان القابل لهما هو الهيولى فلا يكون للصورة
وحدها قابلة لهما مضوفا الموجب للتناهى والتشكل هو المحل
الذى هو الهيولى بما فيه من الصفات المختلفة والاستعدادات
المتفاوتة وقبول الفصل والوصل وفى بعض النسخ فهو الحامل
اى القابل الذى هو الهيولى الحامل للصورة فان قيل
لم لا يجوز ان يستند التناهى والتشكل الى الصور النوعية
لا الجسمية العامة قلنا فالتناهى ح لازم للجسم لانه نوع

معين

معين مخصوص لا لانه جسم لكنه لازم للجسم لانه جسم كما برهن
عليه مع ان لزوم التساوى فى النوع غير مندفع واشار الى الوجه
الثانى بقوله ولانها اى الصورة لا تنفك عن الهيولى لما مر
ولان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا بناء على نفى الجوهر
الفرد وكل ما قبل القسمة الانفكاكية لما مر قبل ذلك ان كل — الوهمية قبل القسمة م
قابل للقسمة ليس بواحد فى نفسه او عن قريب من ان القسمة
الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة
الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره هذه المقدمات
فى بحث اثبات الهيولى ونفى الجزء وما يتبع ذلك فالصورة
لها مادة على تقدير فرضها مجردة هف الفرع الثانى ما
اشار اليه بقوله ولا الهيولى وهو عطف على قوله الصورة
لا تنفك عن الهيولى اى ولا الهيولى تنفك عنها عن الصورة
لوجهين اشار الى الاول منها بقوله لانها اى الهيولى لو تجردت
عنها عن الصورة حال كونها ذات وضع اى يكون قابلة
للاشارة الحسية وانقسمت فى جميع الجهات الطول والعرض
والعمق كانت الهيولى وحدها بلا صورة جسما تعليميا او
طبيعيا اذ لا معنى للجسم الا ذو وضع منقسم فى الجهات كلها
والا اى وان لم ينقسم فى جميع الجهات كانت الهيولى
نقطة ان لم تنقسم اصلا او خطا ان انقسمت فى جهة واحدة
او سطحا ان انقسمت فى جهتين لكن الهيولى المنفردة عن
الصورة ليست جسما طبيعيا لانها جزؤه ولا تعليميا لانه عرض
والهيولى جوهر ولا نقطة ولا خطا ولا سطحا وهو ظاهر مما مر
ولو تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع اى لا تكون
قابلة للاشارة الحسية بدون الصورة فح لا شك ان نسبتها
الى جميع الاوضاع والاحياز على السوية فاذا لحقتها اى

الهيولى الصورة الجسمية يصير الهيولى بوسطة اقتران الصورة
بها ذات وضع بالضرورة لامتناع ذى صورة بلا وضع مخصوص
بامكان اى مع امكان غيره من الاوضاع لما مر ان نسبة
جميع الاوضاع اليها على السوية فيترجح الجائز وهو الوضع
المخصوص الحاصل لها مع امكان غيره بلا مرجح يخصصها به
وذلك باطل ولما كان الكلام فى هيولى الاجسام لا يرد ما
قيل عليه من ان الدليل غير عام بل يختص الهيولى المقترنة
بالاجسام واشار الى الوجه الثانى بقوله ولانها اى الهيولى لا
تتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة لكانت
موجودة بالفعل ضرورة لان المراد بتجرد الهيولى عن
الصورة كونها موجودة بدون الصورة ومستعدة للصورة
اى قابلة لحصول الصورة فيها والا لما قبلتها فيكون الهيولى
مع انها امر واحد موجودة بالفعل ومستعدة للصورة والواحد
من حيث انه واحد لا يقتضى قوة وفعلا معا لما تقرر ان
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فيكون لها للهيولى ما يقتضى
هذه القوة اى قوة قبول الصورة وهى اى ما يقتضى القوة و
القابلية هى الهيولى لان الاستعداد والقابلية انما هى لها
فيكون للهيولى المجردة هيولى اخرى ننقل الكلام اليها
ويلزم التسلسل وهو محال فعلم ان الهيولى لا تتجرد عن الصورة
ولما تقرر ان الصورة والهيولى متلازمتان لا تنفك احدهما
عن الاخرى عرف ان بينهما افتقارا واحتياجا والا امكن الانفكاك
بينهما وليست الهيولى علة للصورة اذ هى قابلة لها فلا تكون
فاعلة لها ولا الصورة علة للهيولى لانها مع التناهى والتشكل
المتاخرين عن الهيولى كما مر فالمعقول فى كيفية الافتقار بينهما
وهو ان الهيولى تفتقر اليها الى الصورة فى بقائها وتحيزها وذلك

[illegible]

لان

لان علة الهيولى هو المفارق المجرد لامتناع كونها جسما او
جسمانيا لاحتياجها الى الهيولى ولما استحال انفكاكها عن
الصورة احتاج المجرد فى استبقاء ذاتها الى ان يستحفظ
صورتها الشخصية كما فى الافلاك او النوعية كما فى العنصريات
ليبقى ذاتها موجودة بها فيكون الصورة شريكة لفاعل الهيولى
وعلتها فهى تفتقر فى البقاء الى الصورة وكذلك فى التحيز اذ
تحيزها بسبب اقتران الصورة بها والصورة تحتاج الى
المادة والهيولى فى تعينها اى تشخصها وتشكلها لان تشخص
الصورة وتشكلها بواسطة الهيولى لانهما من توابع المادة
اذ الموجب للتناهى والتشكل هو المادة كما مر الفرع الرابع
الدال على ان فى الاجسام صورا متنوعة مختصة بكل نوع
من البسائط والمركبات كما ان فيها صورا جسمية انواعها
كالصورة مشتركة هو ما اشار اليه بقوله والمادة ايضا لا تخلو
عن صورة اخرى نوعية بها يصير الاجسام انواعا كالصورة
النارية وغيرها والا اى ان خلت المادة عن الصورة
النوعية لما اختلفت الاجسام فى الجهات الطبيعية والامكنة
الطبيعية من القرب بالمركز او المحيط والكيفيات من
الحرارة والبرودة وغيرهما والاوضاع الطبيعية كما للمحدد
فان له وضعا خاصا معينا وان لم يكن له مكان اعنى به
السطح والشكل المعين والتفكك بسهولة كالماء او عسر كالارض
او عدم قبول ذلك كالفلك وذلك لان الاختلاف فى هذه
الآثار لا بد له من سبب ولا تكون الجسمية المشتركة لانها
لا تقتضى امورا مختلفة والهيولى لذلك ولكونها قابلة فلا فاعلة لها وظاهر ان هذه الآثار
الى مفارق اذ نسبته الى الجميع على السواء فلا فللاجسام ليست مستندة الى اعراض
صور نوعية جوهرية حالة فيها ولا الى مفارق يكون مبدا حالة فيها ولا امر صح

لتلك الآثار المختلفة ويسمى هذه الصور النوعية باعتبار كونها
مبادي للحركات والسكونات طبايع وباعتبار كونها مقومات
للنوع صورا نوعية وباعتبار كونها مبدا للتغيرات قوى
تنبيه اعلم ان لكل من العناصر كيفيتين مختلفتين وله
صورة نوعية واحدة فما مبداهما مع انهم لا يجوزون صدور
اثرين عن واحد فيقال لكل منها صورة نوعية يقتضي
كيفية واحدة واما الكيفية الاخرى فلمجاورة العنصر الآخر فقيل
الارض تقتضي اليبس واما برودتها فمن مجاورة الماء الذي
طبعه البرد واما رطوبته فمن مجاورة الهواء المقتضي بطبعه
الرطوبة واما حرارته فمكتسبة من مجاورة النار وهي بطبعها
تقتضي الحرارة واما يبسها فمن شدة حركة الفلك هكذا قيل
والحق ما اشار اليه المص بقوله واعلم ان بناء هذه الكلمات
المذكورة في اثبات الهيولى والصورة وما يتفرع عليهما على نفي
الفاعل المختار كما هو راي بعض قدماء الفلاسفة والحق ثبوته
كما سيجي ان شاء الله واذا كان الفاعل مختارا يجوز له ان يخلق
صورة بلا هيولى وبالعكس ويكون سبب التناهي والتشكل هو
ارادته تعالى وكذلك اختلاف الاجسام في الهيآت والاوضاع و
الامكنة والكيفيات المختلفة مستندة الى ارادته تعالى فلا
يثبت شيء مما ذكر وصح ذلك التنزل فللمعترض ان يختار
ان الموجب للتناهي والتشكل هو الفاعل المفارق قولهم فاشتغلت
الصورة بالانفعال قلنا للمعترض ان يجوز انفعال الصورة
بنفسها ومنع توقف قبول الصورة لهما على الفصل والوصل
وهذا اعتراض على الوجه الاول الدال على امتناع انفكاك
الصورة عن الهيولى وللمعترض ان يجوز عدم استلزام
قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية وهذا اعتراض

على

على الوجه الثاني الدال على ذلك الامتناع وتوجيهه ان يقال
مسلم ان الصورة تقبل القسمة الوهمية ولكن قولهم كل ما
يقبل القسمة الوهمية قبل القسمة الانفكاكية ممنوع وما ذكر
في بيانه فقد مر الكلام عليه وقوله وان تقتضي وفي بعض
النسخ واقتضاء المادة وهو اظهر اي للمعترض ان يجوز
اقتضاء المادة المعينة المجردة عن الصورة وضعا معينا
لكن لا مطلقا ليلزم الترجيح بلا مرجح بل بشرط اقتران الصورة
بها يا لهيولى اشارة الى الاعتراض على الوجه الاول الدال على
امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة وحاصله ان يقول المعترض
ان الهيولى مجردة غير ذات وضع ويقتضي بعد اقتران
الصورة بها وضعا معينا وحيزا مخصوصا ولا يلزم الترجيح
بلا مرجح وانما يلزم ان لو كان الموجب له الهيولى فقط لكن
يجوز ان يكون الهيولى بشرط اقتران الصورة بها مقتضية له
فلا يلزم ذلك وللمعترض ان يعترض على الوجه الثاني الدال
على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة ويقول الهيولى المجردة
موجودة بالفعل ومستعدة لقبول الصورة قولهم يلزم ان
يكون الواحد يقتضي قوة وفعلا قلنا للمعترض ان يجوز
كون الواحد مبدا لكثير وما قيل في بيان امتناعه فقد عرفت
القول عليه فيما سبق مع ان هذا مدفوع مع انه لا يلزم ذلك
اي كون الواحد مبدا لاثرين وذلك ان القابلية اي قابلية
الهيولى للصورة ليست اثرا وجوديا ليلزم ما ذكروه بل هي
امر اعتباري عقلي غير موجود فمع ان وجود المادة بالفعل
ليس مقتضى ذاتها ذات الهيولى والا كان واجبا بل علة وجود
الهيولى هو المفارق كما مر في الفرع الثالث ايما الى ذلك فلا
يلزم ح ان يكون الواحد مبدا لاثرين وايضا للمعترض ان

يطالبهم اى الحكماء عما يوجب الاختلاف فى الصورة النوعية
ويقول اختلاف الاجسام فيما ذكر من الاعراض والهيآت و
الكيفيات ان لم تفتقر الى ما يوجبه اى الصور النوعية ه
فلا تتم اثباتها وان افتقر ولا شك ان تلك الصور مختلفة ه
ايضا لا يجوز استنادها الى امر مشترك فلا بد لها من سبب
فان كان صورا نوعية اخرى ننقل الكلام اليها ويتسلسل وان
كان سبب اختلاف الصور النوعية فى العنصريات الاوضاع
والهيآت السابقة المعدة لقبول تلك الصور وفى الافلاك
اختلاف الهيولات اذ لكل منها هيولى مخصوصة تقتضى صورة
مخصوصة فيقول المعترض لم لا يجوز ان تكون ذلك الذى
ذكرتم سببا لاختلاف الاعراض والهيآت المذكورة واشار
الى ذلك بقوله ثم يزعم اى المعترض ان ما يجعلونه اياه اى
الموجب للاختلاف من الاحوال العنصرية السابقة و
اختلاف المواد والهيوليات الفلكية هو سبب لاختلاف ه
الاعراض والهيآت المذكورة فلا يتم ما ذكر على اثبات الهيولى
الصور النوعية المبحث الثالث فى اقسام الجسم قال الحكماء
الاجسام اما بسائط او مركبات لانها اما ان لا تكون مركبة
من اجسام مختلفة الطبائع والصور او مركبة منها الاول
البسيط كالماء مثلا والثانى المركب كالمعدن والنبات والحيوان
وهذا التفسير هو المناسب ههنا وقد يفسر البسيط بما يكون
جزؤه مساويا للكل فى الاسم والرسم كالماء مثلا ويعترض عليه     اماء
بان الجسم مركب من الهيولى والصورة او من الجواهر
الافراد على اختلاف الرايين وعلى كل منهما لا يستقيم هذا التعريف
لان الهيولى وكذا الصورة لا تساوى الكل فى الاسم والرسم
وكذلك الجوهر الفرد واجيب عنه بان المراد بالجزء الجزء

الجسمانى

الجسمانى المقدارى وح يستقيم التعريف اذ جزؤه المقدارى
الجسمانى مساو لكله فى الاسم والرسم لكن الفلك لا يكون بسيطا
بهذا المعنى اذ جزؤه لا يساوى كله فى الاسم والرسم لانه قد اعتبر
فى رسم الفلك ما يخرج عنه جزؤه وقد يقال البسيط ما يكون
جزؤه المحسوس مساويا للكل فى الاسم والرسم فيكون اعضاء
بدن الحيوان كالعظم بسيطا لان الجزء المحسوس من العظم     والمحسوس صح
عظم كله وقدم البسيط وضعا لتقدمه طبعا فقال والبسائط
تكون كرية الشكل بحسب طبيعتها والكرة شكل يحيط به ه
حد واحد وما عداها مضلع يحيط به اكثر من حد فلا بد فيه
من احاطة حدود مختلفة وانما قلنا البسيط كرى الشكل لان     صح
الطبيعة الواحدة فى المادة الواحدة لا تقتضى هيئات مختلفة     فلو اقتضى البسيط غير الكرة لزم اختلاف لوازم الطبيعة الواحدة لانه لا محالة فيه اجزاء مختلفة ه
كالضلع والزاوية والواحد لا يكون مبدا لاثرين مختلفين
وانما قيل فى المادة الواحدة اذ الواحد فى المواد المختلفة
قد يفعل افعالا مختلفة كالقوة المصورة مثلا فان فعلها
من اشكال اعضاء الحيوان والنبات ومقاديرها المختلفة
فى الصغر والكبر وصفاتها المتفاوتة فى الملاسة والخشونة
مختلف لان مادتها التى يخلق منها الحيوان والنبات
مركبة فيها قابلية تلك الامور المختلفة وتنقسم البسائط الى
فلكيات وعناصر لانها ان كانت قابلة للخرق فالثانى
والا فالاول وقيل لانها ان كانت تتحرك بالارادة فالاول
والا فالثانى وقدم الفلكيات لشرفها فقال والاول اى الفلكيات
افلاك وكواكب لانها ان لم تكن نيرة فالافلاك وان كانت
نيرة فالكواكب والاولى ان يقال لانها ان كانت شفافة
لا تحجب ما وراها فالافلاك والا فالكواكب والافلاك
الثابتة بالارصاد اى ما به يعلم الاوضاع الفلكية وعددها

في مادة واحدة لا تفعل الا فعلا واحدا على ما تقرر عندهم من ان الواحد صح

وحركاتها تسعة بمعنى انه لا يجوز اقل منها واما في جانب الكثرة فلا جزم
الاول منها الفلك الاعظم بلسان ارباب الهيئة والعرش المجيد بلسان
اهل الشرع والجسم المحيط بساير الاجسام بلسان الحكماء ثم فلك الثوابت
ثم زحل ثم المشتري ثم المريخ ثم فلك الشمس ثم الزهرة ثم عطارد
ثم فلك القمر ويدل عليه على وجود الفلك الاول وجوه ثلثة الوجه
الاول ان الاجسام كلها متناهية لما سنذكره ان شاء الله في البحث
الخامس فيكون فيوجد جسم هو نهايتها اى نهاية الاجسام لا
يكون وراءه جسم آخر وهو الفلك الاول المطلوب اثباته قيل عليه
انما يثبت المطلوب ان لو لزم ما ذكر كونه كريا او محيطا بالجميع
وذلك غير لازم واعترض عن الاول بانه لما تبين ان الشكل
الطبيعي للبسائط الكرة وتقرر ان الفلك بسيط فعلم كريته وعن
الثاني بان الجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا
بها والا يلزم الخلاء او اللاتناهي على تقدير التناهي وفيه تامل
الوجه الثاني من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاول ان
الجهة الحقيقية التي لا تتبدل ولا تتغير بتغير الاوضاع وهي
العلو والسفل اى المحيط والمركز موجودة واما ساير الجهات
فانها تتغير بتغير الاوضاع وكذا ان للانسان بل لكل جسم
ثلثة امتدادات ولكل منها نهايتان ولذا قيل ان الجهات
ست احدها باعتبار طول قامته حين هو قائم وهو العلو
والسفل والعلو ما يلي راسه والسفل ما يلي قدمه والثاني
باعتبار عرضه وهو اليمين والشمال اليمين ما يلي اقوى
جانبيه بحسب الغالب والشمال ما يقابله والثالث باعتبار
ثخنه وعمقه وهو القدام والخلف القدام ما يلي وجهه و
الخلف ما يقابله والتحقيق انه يمكن فرض امتدادات غير
متناهية في كل جسم وبحسبها يتحقق جهات غير متناهية

والق

والقول بان الجهات ست قول مشهوري لكن تلك الجهات
متغيرة متبدلة الا يرى ان المتوجه الى القبلة يمينه غيره
يمين المتوجه الى المشرق وكذا البواقي واما الفوق والتحت
فكل واحد منهما جهة حقيقية غير متبدلة لانه اذا صار الانسان
بحيث راسه يلي التحت ورجله يلي الفوق لا يصير الفوق
تحتا وبالعكس بل صار الانسان منتكسا راسه من تحت وهذه
الجهة الحقيقية التي هي اما فوق او تحت موجودة لوجهين
الاول انها متعلق الاشارة الحسية والاشارة الى المعدوم محال
والثاني انها مقصد المتحرك بالحركة الاينية بالوصول اليه و
القصد الى المعدوم كذلك محال وانما قيد المقصد بالوصول اليه
لان مقصد المتحرك مطلقا لا يجب ان يكون موجودا اذ هو
مقصد المتحرك بالتحصيل كالمتحرك من البياض الى السواد ينبغي
ان لا يكون موجودا والا لزم تحصيل الحاصل بخلاف مقصد
المتحرك بالوصول اليه والقرب منه كما في الحركة الاينية فانه
يجب ان يكون موجودا لامتناع التوجه والقصد الى المعدوم
ولما ثبت ان الجهة متعلق الاشارة ومقصد المتحرك بالوصول
اليه فيكون الجهة موجودة غير مجردة لامتناع الاشارة
الحسية الى المعدوم والمجرد وليست الجهة بجسم لانها اى
الجهة غير منقسم في ماخذ الحركة وامتدادها وكل جسم منقسم
في جميع الجهات فلا يكون الجهة جسما بل جسمانيا اذ هي في
التحقيق نهاية الامتداد وطرفه فاما ان لا يكون منقسما
اصلا فيكون نقطة او منقسما في جهة واحدة فيكون خطا
او في جهتين فيكون سطحا واشار الى دليل عدم انقسامها
في ماخذ الاشارة والحركة بقوله والا اى وان انقسم الجهة
في ذلك اى في ماخذ الاشارة والحركة فالواصل الى المتحرك

اذا وصل الى نصفها الاقرب اليه ان وقف وانقطعت حركته
فالجهة هو ذلك النصف لايدخل ما بعده فيها فما فرض نصف
الجهة تكون نفس الجهة هف والا اى وان لم يقف المتحرك
بل كان متحركا بعد فحركته ان كانت عن الجهة الى جهة اخرى
فكذلك يكون الجهة هذا النصف لاما بعده وان كانت حركته
اليها الى الجهة يا لحصول فيها فالجهة ما بعده اى ما بعد هذا
النصف لامدخل للنصف الآخر فيها لاينال الحصر ممنوع
لجواز ان تتحرك فى الجهة لاعنها واليها لانا نقول فتكون ح
الجهة مسافة لاجهة اذا الحركة فى الجهة لاتكون معقولة
المعنى واذا ثبت ان الجهة موجودة ولاتكون امرا مجردا
ولاجسما فهى جسمانية حالة فى جسم يعينها وتحددها والمحدد
لها للجهة جسم لما ثبت انها جسمانية فمحدده لامحالة جسم
واحد اذ لو تعدد المحدد ولم يحط البعض من تلك
الاجسام المتعددة بالبعض لاتتحدد بها القرب والبعد
معا بل انما تتحدد القرب فقط بها بجسمين لايحيط احدهما
بالآخر دون البعد لان البعد عن الجسم الذى هو غير محيط
لايتحدد فى حد معين لايتصور ابعد منه بل كل حد يفرض
انه غاية البعد امكن فرض بعد يكون ابعد منه كما يشهد
به التخيل الصحيح وان احاط البعض من تلك الاجسام بالبعض
فالمحاط حشو زائد لامدخل له فى الجهة اذ المحيط يحدد القرب
اى جهة القرب بمحيطه والبعد اى جهة البعد بمركزه اذ
المركز هو غاية البعد من المحيط لايتصور ابعد منه وهو
اى الجسم المحدد للجهة بسيط لايتركب من اجسام مختلفة
الطباع والا اى وان لم يكن المحدد بسيطا بل مركبا من
اجسام مختلفة الطباع لصح الانحلال عن التركيب عليه لان

تحديده

كل مركب

كل مركب يصح عليه ان ينحل الى مفرداته التى هى اجسام
مختلفة الامكنة والاحياز ولاشك انها لو خليت وطبيعتها
لكانت طالبة لتلك الامكنة والحصول فيها وذلك لايتصور
الا بالانحلال وهو اى الانحلال انما يكون بالحركة المستقيمة
المتوجهة الى الجهة المطلوبة بالطبع الهاربة عما يقابلها وقيل
لان كل مركب لابد فيه من بسائط متلاقية السطوح وكل بسيط
لاقى بسيطا آخر باحد جانبيه يصح عليه ان يلاقيه بجانب آخر
لتساوى الاطراف والاجزاء فى الماهية وصحة الملاقاة بالجانب
الآخر انما يحصل بالانحلال والانحلال انما يحصل بالحركة المستقيمة
الطالبة للجهة المطلوبة فالجهة ح متحددة له اى لذلك الجسم
الذى يصح عليه الانحلال حاصلة قبله لا ان الجهة متحددة
به وقد فرض انها متحددة به هف فيكون المحدد للجهة
لكونه بسيطا كريا لما ثبت ان شكل البسيط كرة فثبت وجود
جسم كرى يحدد الجهة الفوقانية بالمحيط والتحتانية
بالمركز وهو الفلك الاول المطلوب اثباته الوجه الثالث من
الوجوه الدالة على وجود الفلك الاول ان يقال الارصاد
المتعاقبة شاهدة على ان الكواكب الثوابت والسيارات
والافلاك التى هى مركوزة فيها كلها تتحرك بالحركة اليومية
التى هى من المشرق الى المغرب وكذلك الارصاد شاهدة
بان الكواكب والافلاك تتحرك بحركات اخر مختلفة فى الجهة
بعضها يتحرك من المشرق الى المغرب وبعضها بالعكس كما بين
فى محله متفاوتة فى السرعة والبطوء اذ الثوابت ابطأ الجميع
وكذلك السيارات بعضها بالنسبة الى بعض فلابد لذلك
من جسم يحيط بها بالكواكب والافلاك ويحركها بحركتها
اليومية والا يلزم ان يكون جسم واحد متحركا بالذات

بحركتين مختلفتين سرعة وبطوا في جهتين متباينتين وهو
باطل بديهة وهذا الجسم المحيط بها المحرك لها بالحركة اليومية
هو الفلك المطلوب اثباته قال المص وهذا الوجه الثالث يدل على
فلك تاسع محيط بالباقية وتحركها بهذه الحركة ولا يدل على احاطته
بجملة الاجسام حتى لا يكون وراءه جسم آخر واما الثمان الباقية
من الافلاك فيدل عليها على وجودها اختلاف حركات الكواكب
الثابتة والسيارات السبعة وامتناع اي يدل عليها الاختلاف
المذكور وامتناع تحركها اي الكواكب بالذات بان يتحرك كل كوكب
بنفسه لاستحالة الخرق اللازم عن حركة الكوكب بنفسه على الافلاك
وذلك لان حركة الثوابت مختلفة مخالفة للسيارات وكذلك
حركة كل من السيارات مخالفة لحركة الآخر فاما ان يتحرك كل من
تلك الكواكب بنفسه او يكون للثوابت فلك يحركها وكذلك
لكل من السيارات والاول محال لاستلزامه الخرق الممتنع
عند الفلاسفة فتعين الثاني قال المص ولقائل ان يقول
لا نم استحالة الخرق على الافلاك كلها وما ذكر في بيانها لو تم
فانما يدل على استحالته على المحدد وحده ثم ان سلم استحالة الخرق
على جميع الافلاك لانها متحدة في الماهية مما يستحيل على واحد
منها يستحيل على البواقي فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق اي جسم شبيه بحلقة منفصلة عن ثخن الفلك يكون
غلظه مساويا لقطر الكوكب وذلك النطاق يتحرك بنفسه وذاته
بلا مدد من خارج او يتحرك النطاق لا بنفسه بل باعتماده
الكوكب عليه فيتحرك لذلك وح لا يلزم تعدد الافلاك
الثمانية ولا خرق الفلك كما لا يخفى فرع ان على وجود
الافلاك الفرع الاول مشتمل على مسائل منها انها اي الافلاك
باسرها وتمامها شفافة غير ملونة اذ لو لم تكن شفافة بل

كانت

كانت ملونة لحجبت الافلاك على تقدير كونها ملونة الابصار عن
رؤية ما وراءها من الكواكب لان كل ملون شانه ان يحجب
ما وراءه عن الابصار لكن التالي باطل لانه يرى الكواكب
التي وراء الافلاك قيل عليه لا نم ان كل ملون حاجب فان
الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية ملونة ومع ذلك لا تكون
حاجبة لما وراءها فان قيل هما حجبت في الجملة لانها حاجبة
عن الابصار التام الكامل قلنا من اين عرف انه يدرك الكواكب
ذلك الادراك التام الكامل هنا وقد منع ان كل مرئي ملون
اذ المسلم ان كل ملون مرئي واما عكسه فلا ولو سلم الدليل
فلا يدل على شفافية المحدد والفلك الثامن اذ ليس وراءه
المحدد شيء مرئي ليستدل به على شفافيته وليس هو في نفسه
مرئيا ولا فيه كوكب مرئي ليستدل بذلك على شفافية الثامن
فقال بعض اذا ثبت شفافية السبعة ثبت شفافيتهما لان
الافلاك بسائط فلها طبيعة واحدة لا تقتضي اختلافا ورد
ذلك بان لكل من الافلاك هيولى غير هيولى الآخر فيجوز
تخالفها لتخالف الهيوليات قيل فالاولى ان يقال
لو كانا ملونين لرؤيتا لان كل ملون مرئي ودفع هذا
بانه يجوز ان يكون عدم رؤيتهما لضعف لونهما فلا يرى
من بعيد وايضا يجوز ان يكون هذه الزرقة المحسوسة
لونهما ودفع هذا الاخير بان هذه الزرقة تتخيل في الجو
كما في ماء البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة يتفاوت
قعره قربا وبعدا واجيب عنه بانها يجوز ان تكون كذلك
وان تكون لونا حقيقيا قائما بالاجسام ولا دليل يدل على
انها على طريق التخيل الصرف فيجوز ان يكون الزرقة
المحسوسة لونا حقيقيا لهما ومنها ان الافلاك لا حارة ولا

باردة والا اى لو كانت حارة او باردة لاستولى الحر ان كانت
حارة والبرد ان كانت باردة على عالم العناصر فتحترق على
الاول وتنجمد على الثانى وذلك لمجاورتها اى لمجاورة العناصر
الافلاك والافلاك لو كانت حارة او باردة لكانت فى غاية
الحرارة او البرودة لان الطبيعة اذا اقتضت اثرا ولا مانع لها
عنه حصل ذلك على اتم ما امكن فيستولى الحر الغالب او البرد
عليها وتحترق او تنجمد فح لا تحصل المواليد الثلث وهو باطل
بالحس قيل عليه يجوز ان تكون بعض الافلاك يقتضى الحرارة
وبعضها البرودة فاعتدل التاثير ولم يلزم الاحتراق ولا الجمود
ورد ذلك بانها بسيطة لا تقتضى الاشيا واحدا فلا يختلف اثرها
بالحرارة والبرودة واجيب عنه بجواز الاختلاف فى ذلك
لاختلاف هيولياتها ثم اعترض على اصل الدليل بجواز ان تكون
للحرارة والبرودة انواع مختلفة يقال ان عليها بالتشكيك فجاز
ان يكون الافلاك اقتضت نوعا منها غير بالغ فى الشدة فلا يلزم
ما ذكر من فساد عالم العناصر المستلزم لعدم تكون المواليد فالاولى
ان يقال فى بيان انها لا حارة ولا باردة ان الحرارة يوجب
الخفة والبرودة يوجب الثقل فلو كانت الافلاك حارة او
باردة لكانت خفيفة او ثقيلة والخفيف يطلب المحيط و
يهرب عن المركز والثقيل بالعكس وذلك انما يتصور بالحركة
المستقيمة الممتنعة على الافلاك وانت تعلم انه ان تم ذلك فانما
يتم فى المحدد وحده اذ الحركة المستقيمة تمتنع عليه والا لكانت
الجهة متحددة قبله لا به ومنها انها لا خفيفة ولا ثقيلة
والا اى لو كانت الافلاك خفيفة او ثقيلة لكانت فى طباعها
ميل مستقيم الى المركز او عنه فيلزم ان تكون الافلاك قابلة
للحركة المستقيمة التى ثبت استحالتها عليها وفيه ما مر من اختصاصه

بالمحدد

بالمحدد وكذا فيما بعد ومنها انها لا رطبة ولا يابسة لان سهولة
التشكل بالشكل الغريب وسهولة الالتصاق بالغير التى هى الرطوبة
وعسرهما اى عسر التشكل بالشكل الغريب وعسر الالتصاق بالغير
الذى هو عبارة عن اليبوسة وقيل الرطوبة واليبوسة كيفيتان
مقتضيتان لما ذكر من السهولة والعسر وعلى التقديرين
لا يتم ذلك الا بالحركة المستقيمة الموجبة لانتقال بعض الاجزاء
من جانب الى آخر والتصاقه ببعض آخر من الاجزاء وهى ممتنعة
على الافلاك ومنها انها لا قابلة للحركة الكمية اى النمو والذبول
والتخلخل والتكاثف اى الافلاك لا تقبل الحركة المستلزمة لزيادة
مقدار الجسم او انتقاصه وذلك لانه لو زاد محدب المحيط
بجميع الاجسام لزم ان يكون فوقه فوق المحيط خلاء يسع
تلك الزيادة لامتناع التداخل وهو اى الخلاء محال لما مر ولو
انتقص محدبه لزم وقوع الخلاء ايضا لانه ليس هناك جسم يملاء
ما انتقص منه ومقعره اى مقعر المحيط مثل محدبه فى تمام
الماهية لانه بسيط لا تختلف اجزاؤه فيستحيل عليه على
مقعره ما استحال على محدبه وهو الزيادة والتغير واذا لم
يتغير مقعره اى مقعر المحيط امتنع ذلك التغير والزيادة
فى محدب المحاط به وهو الفلك الثامن والا اى وان لم يمتنع
التغير والزيادة فى محدب المحاط به بل يزداد محدبه لزم
التداخل ان لم يكن بين المحيط والمحاط به فرجة او لزم وقوع
الخلاء بينهما بين المحيط والمحاط به ان كان بينهما فرجة وهما
محالان ولذلك اى كما قيل فى محدب المحاط به يقال فى مقعره
انه لا يمكن زيادته لانه كالمحدب فى تمام الحقيقة للبساطة فاستحال
عليه ما استحال على محدبه وهكذا يسرد الكلام الى ان يستوعب
جميع الافلاك وفيه اى فيما ذكر من الدليل احتمال اى نظر وفساد وذلك

لان امتناع ازدياد المحدب اى محدب المحيط انما هو لعدم
الحيز الذى هو اى الحيز شرطه اى شرط الازدياد لا ان ذلك
الامتناع لذات المحدب ولا يلزم من ذلك اى من امتناع ازدياد
المحدب لعدم شرط الازدياد اشتراك المقعر له للمحدب فيه
فى امتناع الازدياد المحدب لجواز ان يوجد الشرط الذى هو
الحيز هنا وذلك بان يزداد مقعر المحيط وينتقص
بالتكاثف محدب المحاط به بمقدار زيادته ليسعها وعلى هذا
لا يندفع هذا الاحتمال بما ذكر من ان التغير على المقعر محال
والا لزم التداخل او الخلاء مع انه قد يقال لم يجوز الازدياد
نظرا الى نفس الفلك وطبيعته ويمتنع بالنظر الى عدم شرط
الازدياد وفيه تامل قيل الاولى ان يقال الافلاك لا تقبل
الحركة الكمية لامتناع الحركة المستقيمة عليها وفيه ما مر من التخصيص
بالمحدد الفرع الثانى فى بيان ان الافلاك متحركة بالاستدارة
واعلم ان ارباب الهيئة استدلوا على حركتها المستديرة بحركات
الكواكب لانه لا يجوز عندهم حركة الكوكب بنفسه لانه يستلزم
الخرق الممتنع عندهم فاستدلوا بحركته على حركة فلكه وهذا طريق
انى واما الحكماء الطبيعيون فيثبتون حركتها المستديرة
بالطريق اللمى واشار المص الى وجهين منه الاول انها اى
الافلاك متحركة بالاستدارة لان الاجزاء المفترضة فيها فى الافلاك
متماثلة فى الماهية لبساطتها وعدم تركبها من الامور المختلفة
الطبيعة فيصح لكل واحد منها من تلك الاجزاء من الوضع
والمحاذاة كما فى المحدد عند القائل بانه لا موضع ولا مكان
له او من الوضع والموضع معا كما فى سائر الافلاك والمعنى
انه يصح لكل جزء من الاجزاء المفترضة فى الافلاك لبساطتها
ما حصل للاخر اى للجزء الآخر لوجوب اشتراك المتماثلات

فى الاحكام

فى الاحكام ولا يتاتى ذلك اى حصول ما لكل جزء من الوضع
والموضع للجزء الآخر الا بالحركة لانه لا بد وان يخرج كل جزء من
الوضع والمحاذاة والموضع والمكان الذى له حتى يحصل ذلك
للجزء الآخر وذلك لا يتصور الا بالحركة المخرجة لكل جزء عما له من
الوضع والموضع ليحصل ذلك لغيره فلا بد من الحركة المستديرة
لما عرفت مرارا ان الحركة المستقيمة ممتنعة على الافلاك فيصح
الحركة المستديرة عليها وكل ما صحت الحركة المستديرة عليه بلا
وضع مانع ففيه مبدا ميل مستدير اذ الميل هو العلة القريبة
للحركة قيل عليه صحة الحركة تقتضى صحة وجود الميل لا وجوده
بالفعل وكل ما فيه ذلك اى مبدا الميل المستدير كان متحركا بالاستدارة
وذلك لوجوب حصول الاثر وهو الحركة المستديرة عند
حصول المؤثر وهو الميل المستدير واشار الى الوجه الثانى بقوله
وايضا اى الافلاك متحركة بالاستدارة اذ لو بقى كل جزء مفروض
منها على وضع معين له لا يزول عنه وكذلك لو بقى كل جزء
فى حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيره غير ذلك
الوضع والحيز من الاوضاع والاحياز لان الاجزاء متساوية له صح
فى الماهية لبساطتها فنسبة جميع الاوضاع والاحياز الى كل منها
على السوية فيصح على كل جزء ما حصل للاخر فلو بقى جزء على وضع
معين دون غيره مع جواز حصول ذلك الغير له لزم الترجيح
بلا مرجح وهو ظاهر البطلان فيجب ان يزول كل جزء عن
وضعه وموضعه ليحصل ذلك للجزء الآخر وذلك لا يتصور
الا بالحركة والحركة المستقيمة ممتنعة عليها فتعينت المستديرة
قال المص وهما اى الوجهان المذكوران منقوضان بالعناصر
لانها بسائط فيجب ان يحصل لكل جزء ما حصل للجزء الآخر
فيكون متحركة بالاستدارة وذلك باطل قيل هذا النقض

لا يتوجه لانه لا يصح استعمال هذه المقدمة فيها وهي ان
الحركة المستقيمة ممتنعة عليها وبعد الفراغ عن بحث الفلك
شرع في بحث الكواكب بقوله واما الكواكب فهي اجسام
بسيطة كرية الشكل مركوزة في الافلاك كارتكاز الفص في
الخاتم مضيئة بذواتها لانها تستفيد الضوء من الشمس لعدم
اختلاف انوارها بحسب القرب والبعد منها الا القمر فانه
لا ضوء له من نفسه لانه جرم كمد صقيل يستفيد الضوء من
الشمس ويشهد له تفاوت نور القمر بحسب قربه من
الشمس وبعده عنها وذلك لانه لا يرى نوره اصلا عند اجتماعه
مع الشمس واذا بعد عنه بمقدار معين كما بين في موضعه
يرى هلالا وكلما زاد البعد زاد النور حتى اذا استقبل الشمس
يرى تام النور وهو البدر ثم بعد ذلك يتناقص نوره شيئا فشيئا
الى حين الاجتماع وذلك دليل استفادة النور من الشمس لا يقال
يجوز ان لا يكون كذلك لما ذكر نقلا عن ابن الهيثم حيث
قال فلعل ان القمر كرة يضيء احد وجهيها بالذات ويظلم وجهه
الاخر بالذات وهذه الكرة تتحرك على مركزها حركة تساوي
تلك الحركة حركة الفلك المحرك للقمر حول الارض فاذا تحرك الفلك
حركة قليلة وتحرك الكرة بمقدار حركته ظهر لنا شيء من وجهه
المضيء بالذات ويزداد ذلك بزيادة حركة فلكه وحركة الكرة
بمقدارها حتى اذا تحرك الفلك نصف الدورة وكذلك الكرة
ظهر لنا الوجه المضيء بالتمام وهو البدر ثم يتناقص ذلك
بحسب حركة الفلك وحركة الكرة شيئا فشيئا حتى صار الوجه المضيء
غائبا عنا والوجه المظلم مواجها لنا فلا نرى نوره واذا احتمل
هذا فلا جزم بكون نوره مستفادا من الشمس واجيب
عنه بقوله اذ الخسوف يكذبه اي يكذب هذا الاحتمال وذلك

لانه

لانه لو كان الحال كما ذكر لم يتصور الخسوف عند الاستقبال
لان نصفه المضيء بالذات يواجهنا في كل استقبال اذ لا معنى
على هذا التقدير لكون الارض واسطة حائلة بينه وبين الشمس
تمنع وصول نور الشمس اليه لكن الخسوف مشاهد في الاستقبالات
فبطل هذا الاحتمال وبعد الفراغ عن الفلكيات حان وقت الشروع
في العنصريات والجمهور على ان اصول العناصر اربعة لانه لا
يخلو اما ان يكون العنصر طالبا للمحيط لو خلي وطبعه او المركز
والاول اما ان يطلب نفس المحيط اي مقعر فلك القمر وهو
الخفيف المطلق او القرب منه وهو الخفيف المضاف والثاني
اما ان يطلب نفس المركز بحيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم
وهو الثقيل المطلق او القرب منه وهو المضاف وقد خولف
في ذلك كما سيجيء فقيل اصل الجميع واحد هو النار والثلاثة
الباقية حاصلة بالتكثيف وقيل هو الهواء والنار حاصلة
بالتلطيف والاخران بالتكثيف وقيل الماء وحصول الارض
بالتكثيف والاخران بالتلطيف وفيه اقوال شتى وانما تركها
اولى واشار المص الى مذهب الجمهور بقوله واما العناصر
فخفيف مطلق اذا خلي وطبعه يطلب نفس المحيط في اي حيز
كان وهو اي الخفيف المطلق هو النار حار يحس منه الحرارة
يابس لان الحار يفني الرطوبات عما يلاقيه وذلك دليل على
يبسه قيل يجوز ان يكون ذلك بالتسخين والتصعيد للحرارة
لا لانه في نفسه يابس فان قيل النار يفني الرطوبة عن مادتها
فتصير يابسا لذلك قلنا النار اذا اثرت في مادة شيء تصيره
ذا ميعان اولين كما يشاهد من تاثيرها في الحديد مثلا وهذا
دليل على ان النار بالتاثير في الشيء يجعله رطبا وايضا منافاته
للرطوبة ظاهرة محسوسة منه وما قيل ان الرطوبة سهولة

فبقول التشكل والنار كذلك فجوابه ان النار التي عندنا كذلك ه
اى سهل قبول التشكل وتركه لاختلاطها بالهواء فيجوز ان تكون
النار التي عند الفلك لا تكون كذلك وذلك الخفيف المطلق
مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف لا يطلب نفس المحيط
بل القرب منه وهو الهواء الذى هو خفيف بالنسبة الى الماء
والارض وان كان ثقيلا بالنسبة الى النار وهو حار بالنسبة الى
الماء لا النار رطب بالقياس الى الارض اذا خلى وطبعه احس
منه هاتان الكيفيتان وما احس منه من البرد فمن مجاورة
الماء والارض لا لذاته وهو مماس لمقعر النار وثقيل مطلق
يطلب نفس المركز على معنى انه تقتضى انطباق مركز ثقله
على مركز العالم لو خلى وطبعه وهو الارض بارد يابس اى احس
منه ذلك ومحله ومكانه الوسط اى وسط الفلك الاعظم
بحيث ينطبق مركزه اى مركز حجمه وقيل مركز حجمه وثقله معا
وفيه تامل على مركز العالم وهو نقطة فى وسط العالم يتساوى
جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط وثقيل مضاف لا
يطلب نفس المركز بل القرب منه وهو الماء الذى هو ثقيل
بالنسبة الى النار والهواء وان كان خفيفا بالنسبة الى الارض
بارد رطب يحس منه ذلك فطبيعته الجمود لان طبيعته
البرد وهو يوجب الجمود لكن الشمس تذيبه حكمة من الله تعالى
وكان من حقه اى لانه بسيط وشكله الكرة ان يحيطه
بالارض كلها الا انه لما حصل فى بعض جوانبها اى الارض تلال
وارتفاع ووهاد وانخفاض وغور بسبب الاوضاع و ه
الاتصالات الفلكية كالانظار الواقعة بين الكواكب سال
الماء بالطبع الى الاغوار والوهاد لان الماء يطلب السفل
اذا لم يكن له مانع وانكشفت المواضع المرتفعة من الارض

وذلك لانه ح

وذلك

وذلك الانكشاف حكمة من الله تعالى ورحمة منه لتكون المنكشف
منارا للنبات الذى لا ينشأ فى غيره ومسكنا للحيوانات التى لا
تعيش الا فيه ولم يذكر لذلك دليل سوى عنايته ورحمته تعالى فى
خلق الحيوانات والنباتات قيل هذا رجوع الى اسناد الافعال
الى القادر المختار لان اختصاص جزء من العنصر البسيط المتساوية
الاجزاء كالارض باستعداد دون غيره من الاجزاء مما لا سبيل
فيه للعقل وقد علم من هذا الترتيب تكون العناصر المتناسبة
متجاورة كالنار والهواء والارض والماء والمتضادة متباعدة
كالنار والماء والهواء والارض تعالى الله حكمته وتقدست قدرته
هذا واعلم ان كل واحد من العناصر الاربعة ينقلب الى الآخر
بغير واسطة وبواسطة فالانقلاب الذى بغير الواسطة قيل هو
انقلاب احد العنصرين الى الآخر الذى شاركه فى كيفية واحدة كالواقع
بين الارض والماء لاشتراكهما فى كيفية واحدة هى البرودة وان
اختلفا فى الرطوبة واما الذى بواسطة فكانقلاب الارض الى
الهواء المخالف لها فى الكيفيتين اعنى الحرارة والرطوبة قيل
فعلى هذا يكون انقلاب الارض الى النار بغير واسطة لاشتراكهما
فى كيفية واحدة هى اليبوسة وان اختلفتا فى الحرارة فالاولى
ان يقال الانقلاب بغير الواسطة هو الذى بين العنصرين ه
المتجاورين كما يشعر به عبارة الكتاب وذلك كانقلاب الماء
ارضا وعكسه وانقلاب الماء هواء وعكسه وانقلاب الهواء نارا
وعكسه فهذه ست انقلابات واما بالواسطة فاما بواسطة
واحدة كانقلاب الارض هواء وعكسه وانقلاب الماء نارا و
عكسه واما بواسطتين كانقلاب الارض نارا وعكسه وهذه
ايضا ست وجواز الانقلاب عليها مبنى على جواز الكون
والفساد عليها اذ الفساد هو زوال الصورة النوعية ه

هذا من قبيل ان الكذوب
قد يصدق تامله

الحاصلة للكل منها عنه والكون حصول صورة نوعية اخرى
له هذا هو المشهور عند القوم واما عند بعض فالفساد ه
زوال الكيفية والكون حصول كيفية اخرى اذا علمت ذلك
فاشار المص رحمه الله الى الانقلاب الذي بغير واسطة لانه يعلم
منها البواقي بقوله ثم انها اي العناصر باسرها وتمامها ه
كائنة اي كل واحد منها يلبس صورة نوعية وفاسدة تخلع ه
صورته التي هو عليها كانقلاب الماء ارضا لان مياه بعض
العيون تجمد وتنعقد حجرا كما نقل ان في نواحي آذربيجان
قرية فيها عين ماء يصير حجرا مرمرا قيل لم لا يجوز ان ه
يكون في ذلك الماء اجزاء ارضية تنفصل عن الماء وصارت
حجرا واجيب عنه بانه يرى الماء صرفا لا تخالطه تلك الاجزاء
اذ لو خالطه تلك الاجزاء التي مقدارها كذلك لشوهدت فعلم
بالحدس الصائب ان ليس فيه الاجزاء الارضية بقدر الحجر ه
واما انقلاب الارض ماء فاشار اليه بقوله والحجر اي ولان
الحجر يجعله اصحاب الحيل وهو طلاب الاكسير ماء سيالا لانهم
يتخذون مياها حادة شديد الحرارة ويحلون فيها الاحجار
فيصير ماء سيالا وانقلاب الهواء ماء قد اشار اليه بقوله والهواء
اي ولان الهواء الملاصق للاناء المبرد بالجمد كطاس صب
على الجمد فان الهواء المطيف به يصير قطرا اي ماء لانه يرى
على اطراف الاناء قطرات الماء وذلك لان الهواء المطيف بالاناء
تبرد بواسطة برد الاناء فخلع صورته الهوائية ولبس الصورة
المائية قيل عليه يجوز ان تكون تلك القطرات هي قطرات
المياه المخالطة للهواء ولطافته لم تنزل فلما صار ثقيلا ببرد
الاناء نزل الى اطراف الاناء واجيب عنه بان القطرات كلما
نحيناها حدثت مرة بعد اخرى فلو كان ذلك لحصولها في

الهواء

الهواء للزم اما نفادها او تناقصها او تراخي زمان الحصول
والواقع يكذبه وجاز ايضا ان تكون تلك بالترشح من داخل
الطاس الى خارجه واجيب بان ذلك لو كان للترشح فداخل
الطاس اولى به لقربه من البارد على ان طبع الماء لا يقتضي
الصعود الى اطراف الطاس وان ذلك اولى في الماء الحار
ولكان القطرات في موضع الرشح وكل ذلك على خلاف
ما وجد فلا يكون ذلك الا بانقلاب الهواء ماء قال بعض
الحدس الصائب يحكم بذلك جزما واما انقلاب الماء والنار
هواء فاشار اليه بقوله والماء اي ولان الماء المغلي المسخن
بالنار او شعاع الشمس ولان الشعلة النارية يصير كل ه
منها هواء لان الماء اذا تسخن تسخنا شديدا صار بالتبخير
هواء والنار المنفصلة من الشعل صار هواء والا احرقت
ما يلاقيها وانقلاب الهواء نارا اما اشار اليه بقوله والهواء هو م
اي ولان الهواء يصير نارا بالنفخ القوي في كير الحدادين ه
مع سد الطرق حتى لا يدخل فيه هواء جديد فان الهواء الذي
فيه يصير نارا مشتعلة قيل هذه الانقلابات تدل على ان
للعناصر كلها هيولى مشتركة وهي عند المشائين جوهر
قابل للصورة الجسمية والصور النوعية كما مر وعند الاشراقيين
هي مطلق الجسم تامل وهذه العناصر الاربعة باعتبار
انها اجزاء عالم الجسمانيات تسمى اركانا فان اعتبر كون
المركبات منها تسمى اسطقسات وان اعتبر تحليل المركبات
اليها سميت عناصر ولما فرغ عن البسائط التي هي العناصر
شرع في المركبات التي هي المعدن والنبات والحيوان
واعلم ان كل واحد من هذه الثلثة جنس لانواع لا يعد
حصرها يشتمل تلك الانواع على اصناف شتى مشتملة على

اشخاص غير محصورة بحيث لا يتشابه اثنان من الانواع ولا
من الاصناف ولا من الاشخاص ولا يمكن ان يكون هذه
الاختلافات بسبب الهيولى او الصورة الجسمية لاشتراكهما
في الجميع على ان الهيولى قابل ولا بسبب المفارق اذ نسبته
الى الجميع على السوية فلا يكون سببا لاختلافها فهو اذن
بسبب اختلاف الامزجة المعدة لتلك الاختلافات المتشعبة
فاشار المص الى ذلك بقوله ولما المركبات المعدنية بانفا.... ه
تخلق من امتزاج هذه الاربعة التي هي الارض والماء و
الهواء والنار وذلك معلوم بتحليل المركب فانه اذا بطل
تركيبه كما قيل بالقرع والانبيق انحل المركب الى اجزاء ارضية
ومائية وهوائية فعلم وجود الثلثة فيه ولا بد من حرارة
طابخة ليتم التركيب وحاملها النار فعلم ان المركبات انما تخلق
من امتزاج هذه الاربعة بامزجة مختلفة بحسب كميات
البسائط وكيفياتها معدة تلك الامزجة لخلق هي جمع خلقة
وهي كما مر في الاعراض الهيئة العارضة للجسم بواسطة اللون
والشكل والظاهر ان المراد منها هنا مباديها اي الصورة
النوعية اي يكون الامزجة المختلفة معدة لصور متخالفة
في الحقيقة وهي اي الخلق المتخالفة هي المعادن والنبات
والحيوان وذلك لان المركب التام هو الذي له صورة
حافظة لاجتماعها لان لكل من البسائط صورة مستدعية
لمكان مخصوص فهي بالطبع متداعية الى الانفكاك فلو لم
يكن للمركب صورة حافظة لم يبق زمانا معتدا به فح
يقال لا يخلو من ان يكون صورته مبداء للحفظ فقط
وهو المعدن اولا ولا يخلو اما ان يكون مبدا للتغذية و
التنمية وتوليد المثل فقط او مع ذلك يكون مبدا للحس

اي الذي له صورة حافظة
مق

والحركة الارادية الاول النبات والثاني الحيوان وقيل في وجه
الحصر ان المركب الذي له صورة اما ان تحقق كون صورته
مبداء للحس والحركة الارادية اولا والاول الحيوان والثاني اما ان
يتحقق كون صورته مبداء للتغذية والتنمية وتوليد المثل اولاه
الاول النبات والثاني المعدن وذلك لجواز التغذية والتنمية
في المعدن والحس والحركة في النبات وان لم يعلم قال بعض من
المحتمل ان يكون لكل متكون من الاجسام شعور ما لان الطبيعة
لو لم تقتض لذاتها شيئا كان ما ميلا لما حركت الجسم اليه
مقتضاها امر ثابت حال على وجود ذلك الشيء الذهني لها بالقوة
قبل وجوده بالفعل قال وجاز ان يكون ذلك كالوجود
الذهني الذي لنا فيكون له شعور ما بذلك الشيء ويكون هو
العلة الغائية لفعلها فللافعال الطبيعية غايات ح هذا وقد
ذكر انه يشهد ميل وحركة من بعض الاناث من النخيل
الى جانب الذكور في حالة هبوب الريح الى خلاف ذلك الجانب
وكذا ميل عروقها الى صوب النهر والماء وهما مما يوكدان للنخيل
شعورا ما وان كان مما لم يجزم به ونقل ايضا عن الحيوانات
العجم افعال دالة على ان لها نفسا عاقلة كما هو مذكور في المطولات
ولما ذكر ان حصول المركبات بسبب الامزجة المتخالفة اراد
بيان المزاج فقال والمزاج هو الكيفية المتوسطة بين كيفيات
البسائط بمعنى انها لا يكون حرارته كحرارة العنصر الناري
والهوائي ولا برودته كبرودة العنصر الارضي والمائي ولا يبسه
كيبس الارض والنار ولا رطوبته كرطوبة الماء والهواء فالمزاج
هذه الكيفية المتوسطة بين تلك الكيفيات بحيث يستحق
بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذلك
في الرطوبة واليبوسة وهذه هي الحاصلة من تفاعل البسائط

كالحصول في الابن ... مق

خلافا للبعض
مق

لحجة ان يكون
بحسب طبيعيا
مق

والحركة

الاربعة التى هى اسطقس المركبات واعلم انه يجوز تاثير الجسم فى
الشيء بلا ملاقاة وتماس كما يوش الشمس فما يقابلها بالتسخين
من غير ملاقاة ولكن التاثير بالملاقاة بل بالمماسة التى هى غاية
الملاقاة اتم فكلما كانت المماسة اكثر كان التاثير اكمل واقوى وكثرة
المماسة بكثرة السطوح اذ التماس التام انما هو بالسطح كما لا يخفى
وكثرة السطوح بكثرة الاجزاء ظاهر فاشار الى ذلك بقوله بان
يتصغر اجزاوها اى تفاعل البسائط انما هو بتصغر اجزائها
فيختلط تلك الاجزاء المتصغرة اختلاطا تاما ويفعل بعضها فى
بعض بحيث يكسر صورة كل واحد منها اى من البسائط سورة
اى شدة كيفية البسيط الآخر المضاد له بان توثر الصورة
النارية فى مادة البارد وتكسر شدة برودته وذلك بان
يزول من البارد كيفيته الاولى ويحدث فيه من المبدا
كيفية اخرى متوسطة هى غيرها بالنوع لا بان يحصل فى كل
واحد من الحار والبارد حرارة وبرودة لان اجتماعهما محال
وكذلك فى البواقى فيحدث فى الممتزج ح كيفية متوسطة بين
الكيفيات التى للبسائط كما عرفت وهذه هى المزاج هنا واعلم
ان قوله بحيث يكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الآخر
يجوز ان يكون جوابا لسوال هو انه لما ذكروا ان المزاج
انما يحصل بانكسار الكيفيات بعضها ببعض فالكاسر
هو الكيفية كما ان المنكسر هو ايضا الكيفية المضادة لها فيقال
انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معا او على التعاقب
والتقدم فان كان الاول والعلة واجبة الحصول مع المعلول
لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان موجودتين على
صرافتهما عند حصول انكسارهما فيلزم كون الكاسر منكسرا
حين كونه كاسرا والمنكسر كاسرا حين كونه منكسرا وهو محال

وان كان

وان كان الثانى لزم ان يعود المكسور والمغلوب كاسرا غالبا
بعد ما كان مغلوبا وهو ايضا محال والجواب ان الكاسر الفاعل
هو الصورة النوعية التى لكل من البسائط والمنكسر هو مادة
الآخر فلا يلزم ما ذكر هنا وعبارة المص رحمه الله صريحة فى ان
الفاعل هو الصورة النوعية وظاهرة فى ان المراد بالمنفعل
الكيفية وان كان يمكن حملها على المادة كما قررنا وانت خبير
بان الصورة النارية مثلا انما توثر فى مادة البارد بكيفية
الحرارة ومادة البارد تتاثر بحسب كيفيتها ايضا فتامل لتنبيه
المركب الذى له مزاج اما معتدل او خارج عن الاعتدال و
المعتدل اما حقيقى او غيره اما الحقيقى فهو المركب الذى
يكون البسائط التى فيه بحسب الكمية والكيفية متساوية قيل
هذا غير موجود لان مكان المركب هو مكان البسيط الغالب
عليه ولما لم يكن فى ذلك المركب بسيط غالب فلو وجد
لزم ان لا يكون فى مكان مع ان لكل جسم مكان هف
وايضا لما كانت البسائط فى ذلك المركب متساوية بحسب الكمية
والكيفية فلا يكون فيه غالب مع ان كل بسيط يميل الى حيزه
الطبيعى فافترقت تلك البسائط الى احيازها فلم تجتمع زمانا
معتدا به فلا يحصل التركيب والمزاج المتفرع على الاجتماع
فالموجود هو الخارج عن الاعتدال الحقيقى وهو اما مفرد
اى خارج عن الاعتدال فى كيفية واحدة وهو الحار والبارد
والرطب واليابس واما مركب اى خارج فى كيفيتين غير
متضادتين وهو الحار الرطب والحار اليابس والبارد
الرطب والبارد اليابس فاقسامه ثمانية لا تزيد عليها كما لا يخفى
على المتفطن واما المعتدل غير الحقيقى ويسمى المعتدل الطبى
فهو مركب توفر عليه من العناصر بحسب الكمية والكيفية

والمعتدل الطبى ... من التعادل صح

الحقيقى

وهو من العدل فى القسمة صح

القسط اللائق به وهو موجود وهو اما نوعي او صنفي او شخصي
او عضوي والاسباغ فيه موكول الى الكتب الطبية المبحث الرابع
من الفصل الاول من الباب الثالث في حدوثها اي في حدوث
الاجسام والاحتمالات العقلية هو ان الاجسام اما محدثة بذواتها
وصفاتها او قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة
بصفاتها او بالعكس وهذا العكس لم يقل به احد لامتناعه واما
البواقي فذهب الى كل منها طائفة كما اشار اليه بقوله الاجسام
محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو المذهب الحق
الذي عليه المليون من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس
وقال ارسطو ذاهبا الى الاحتمال الثاني الذي هو ان الاجسام
قديمة بذواتها وصفاتها فقال الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة
كالشكل والمقدار المعينين وما يجري مجراهما مما لا ينفك عنها
سوى الاوضاع المعينة الحاصلة عن الحركات الجزئية فانها حادثة
لان كل وضع مسبوق باخر لا الى نهاية كالحركة فان كل دورة
عندهم مسبوق باخر الى غير النهاية واما مطلق الوضع والحركة
فقديم عندهم اذ الافلاك عندهم متحركة حركة مستمرة من الازل
الى الابد بلا سكون ويلزمها بالضرورة مطلق الاوضاع وقال
ارسطو ومن تبعه العناصر قديمة بموادها المعينة لان المادة
لو كانت حادثة وقد عرفت ان كل حادث زماني فهو مسبوق
بمادة فيكون للمادة مادة اخرى ويتسلسل فالمادة قديمة ولما
كانت المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية فلزم قدم الصورة
الجسمية كما قال وصورها الجسمية اي هي قديمة بنوعها لان
الصورة الجسمية حقيقة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور
خارجة عن حقيقتها لازمة للمادة لامتناع خلوها عنها
كما عرفت من قبل لا بشخصها لجواز ان يطرأ على الاتصال

الجسمي

الجسمي الشخصي انفصال فينتفي الاتصال الاول ويحدث اتصالان
آخران وكذلك صورها النوعية قديمة بجنسها وذلك لان المادة
لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد وان يكون معها
واحدة منها لكن هذه الصور النوعية متشاركة في جنسها دون
ماهيتها النوعية فيكون جنسها لازما لها مستمر الوجود بتعاقب
الانواع فهذه الصور النوعية ~~العنصرية كان يكون مثلا نوع~~
قديمة بحسب جنسها لا بنوعها اذ لا امتناع في حدوث بعض
الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار حادثا حاصلا
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد الجائزان عليها كما مر
وعلم منه حال صورها الشخصية واما الاحتمال الثالث وهو
مذهب الحكماء السابقين على ارسطو فاشار اليه بقوله وقال
من قبله اي الحكماء الذين كانوا قبل ارسطو كسقراط وغيره
قالوا الكل اي الاجسام كلها فلكية كانت او عنصرية قديمة
بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها اي محدثة
بصفاتها ايضا واختلفوا اي الذاهبون بهذا اختلفوا في تلك
الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كان
الاصل جسما وذلك لانه يروى في التورية ان اصل العالم كان
جوهرة فنظر الباري تعالى اليها بنظر الهيبة فذابت تلك
الجوهرة وصارت ماء هو اصل العالم ثم حصل منها اي من تلك
الجوهرة بل من الماء الارض بالتكثيف بان صار الماء متجمدا
فصار ارضا وحصل النار والهواء بالتلطيف بان صار
لطيف الماء هواء ولطيف الهواء نارا وحصل السماء من دخان
النار وقيل كان ذلك الاصل ارضا فحصل الباقي منها بالتلطيف
بان صار لطيف الارض ماء ثم صار لطيف الماء هواء ولطيفه
نارا وقيل كان ذلك الاصل هواء التوسط في اللطافة والكثافة

كثيفا

فحصل الماء والارض منه بالتكثيف والنار بالتلطيف وقيل
كان ذلك الاصل نارا وتكونت الباقية منها بالتكثيف فحصل
من كثافتها الهواء ومن كثافة الهواء الماء ومن كثافة الماء
الارض وعلى التقديرين حصل السماء من الدخان وقيل
كان ذلك الاصل اجزاء صغارا جسمانية صلبة من كل جنس
من اجناس الاجسام كان تكون بعض منها على طبيعة الخبز
وبعضها على طبيعة اللحم وبعضها على طبيعة الفلك الى غير ذلك
وكانت تلك الاجزاء متفرقة في الخلاء الممتد به الاجزاء وذلك
لتنافرها فكانت متحركة لتنافرها وعدم ولوعة بعض الاحياز
بها دون بعض ثم ما اجتمع منها اي من تلك الاجزاء المتفرقة
المتحركة على سبيل الاتفاق عن مصادمة بعضها بعضا اجزاء
متماثلة متناسبة التحمت تلك الاجزاء المتناسبة واتصلت
تلك الاجزاء بعضها ببعض فصارت جسما يسمى باسم الاجزاء
الغالبة فيه للاحساس بها وهذا مذهب اصحاب الكمون و
البروز القائلين بعدم الاستحالة والمزاج قالوا حصول كل
جسم مخصوص كاللحم مثلا بان اجتمع الاجزاء اللحمية المتفرقة
المكمونة في الاجزاء الاخر فالتحمت وبرزت وصارت لحما لا بالتفاعل
والمزاج وقيل كان ذلك الاصل ليس جسما بل نفسا وهيولى
فتعشقت النفس عليها وتعلقت بها وذلك لتوقف كمالات
النفس على الهيولى وتعلقها بها وصار تعلقها بها اي تعلق
النفس بالهيولى سببا لحدوث العالم وقيل كان الاصل وحدات
قيل هذا مذهب فيثاغورس الحكيم فانه قال لا شك في ان
قيام كل مركب بالبسيط والبسيط الصرف هو الوحدة فاصول
العالم وحدات مستقلة بانفسها والا كانت مفتقرة الى ما
يقوم بها فكان هو الاصل دونها فصارت الوحدات

بسبب

بسبب من الاسباب ذوات اوضاع اي قابلة للاشارة
الحسية وتكونت الوحدات التي هي ذوات الاوضاع نقاطا
ثم ائتلفت النقاط فصارت خطا ثم ائتلفت الخطوط
فصارت سطحا ثم ائتلفت السطوح فصارت اجساما قال
بعض لا يبعد ان تكون هذه رموزات وتوقف حاليتوس
الحكم في الكل اي في كل من الاحتمالات الثلث اذ العاقل
لا يتوقف في الاحتمال الرابع ولما فرغ المص عن تقرير
المذاهب شرع في اقامة الحجة على المذهب المختار وهو
ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فاثبت حدوث ذواتها
المستلزم لحدوث الصفات فقال لنا على حدوث الاجسام
وجوه ثلثة دالة عليه وقد علم ان العالم عند المتكلمين
عبارة عن الاجسام وعوارضها اذ لم يثبت عندهم المجردات
من العقول والنفوس فاذا ثبت حدوثها ثبت حدوث
العالم الاول من تلك الوجوه وحاصله انه لو لم يكن الاجسام
حادثة لكانت في الازل ولو كانت في الازل لم تتحرك ابدا
واللازم باطل لان الاجسام اما فلكيات او عنصريات
وكل منهما يقبل الحركة حسا فالملزوم مثله والملازمة الاولى
ظاهرة واما الثانية فيحتاج الى البيان واشار اليه بقوله
اذ لو كانت الاجسام في الازل لكانت ساكنة اذ الجسم لا يخلو
عن الحركة والسكون والاولى منافية للازل اذ الحركة تقتضي
المسبوقية بالغير وذلك لان الحركة هي الخروج من القوة
الى الفعل على التدريج وذلك مقتض للمسبوقية بالغير المنافية
للازل لان الازل دوام بلا ابتداء فثبت ان الاجسام لو كانت
في الازل لكانت ساكنة ولو كانت ساكنة لم تتحرك ابدا كما اشار
اليه بقوله والساكن في الازل لا يتحرك ابدا لان سكونه اي سكون

صوابه ان يقول المذهب الحق تامل

الجسم ان كان لذاته امتنع انفكاكه عنه لامتناع انفكاك
ما تقتضيه الشيء لذاته عنه وان كان سكونه لغيره فذلك
الغير الذي هو سبب السكون الازلي لابد وان يكون موجبا
لا فاعلا مختارا والا اي وان لم يكن ذلك الغير موجبا
بل مختارا لم يكن فعله قديما لما عرفت ان القديم لا يكون
اثرا للمختار لانه الذي يوجد الشيء بالقصد والقصد
الى ايجاد الموجود محال فيلزم ان يكون ذلك الغير موجبا
واجبا لذاته او منتهيا اليه الى الموجب الواجب دفعا للدور
والتسلسل لما عرفت مثل ذلك مرارا وح اي حين اذا كان
سبب السكون موجبا واجبا لذاته او منتهيا اليه يلزم دوامه
اي دوام السكون بدوامه اي بدوام سببه الذي هو الموجب
الواجب او المنتهى اليه فلا يزول السكون ابدا لدوام سببه
وعلته ووجوب وجود المعلول والمسبب عند وجوب العلة
والسبب وقوله فالاجسام اشارة الى محصول الكلام اي فح
الاجسام لو كانت في الازل لم يتحرك ابدا لما تبين انها في الازل
ساكنة وسكونها لازم لها غير منفك عنها والتالي وهو عدم
حركة الاجسام باطل لما عرفت من ان الاجسام اما فلكيات
او عنصريات وجواز الحركة عليها ظاهر ولما فرغ عن تقرير
الدليل اشار الى ما يرد عليه والجواب عنه فقال قيل الظاهر
منه انه معارضة كما اشير اليه في بعض الشروح والمناسب
تاخيرها عما بعدها لان المذكور فيما بعد نقوض والحاصل
انه لا يجوز ان يكون الجسم ممتنعا في الازل كما لزم من دليلكم
اذ لو امتنع وجوده اي وجود الجسم ازلا لامتنع وجوده
مطلقا وذلك لانه اذا كان ممتنعا في الازل فلا يوجد
قطعا اذ لو وجد صار ممكنا وذلك محال لاستحالة انقلاب

الممتنع

الممتنع لذاته ممكنا لانه لا يجوز زوال ما بالذات للشيء عنه
قلنا في الجواب لا نم ان الجسم لو كان ممتنعا في الازل لكان
ممتنعا لذاته حتى يلزم ان لا يوجد اصلا اذ الممتنع ازلا ليس
هو الممتنع لذاته كالحادث اليومي فانه ممتنع في الازل وليس
ممتنعا لذاته لوجوده في اليوم وحاصله ان الجسم ممتنع الوجود
ازلا بمعنى ان وجوده الازلي ممتنع قولك فيمتنع مطلقا
قلنا ممنوع اذ لا يلزم من امتناع الوجود الخاص الازلي
امتناع الوجود العام المطلق والمستند هو وجود الحادث
اليومي فانه يمتنع عليه الوجود الخاص الازلي لا الوجود
مطلقا وكذلك الواجب تعالى فانه يمتنع عليه الوجود الحادث
المسبوق بالعدم مع انه موجود بالوجود العام المطلق
فالممتنع لذاته هو ما لا يصح له الوجود مطلقا لا الوجود الخاص
قيل المحدد هذا اشارة الى منع الملازمة القائلة لو كانت
الاجسام في الازل لكانت ساكنة قوله لان الجسم لا يخلو عن
الحركة والسكون والحركة منافية للازل قلنا لا نم انحصار الجسم
في الحركة والسكون لم لا يجوز ان يكون جسم لا يكون متحركا ولا
ساكنا كالجسم في آن حدوثه فانه ليس متحركا ولا ساكنا اذ الحركة
هي حصول الجسم في مكان بعد حصوله في مكان آخر والسكون
هو حصول الجسم في مكان واحد اكثر من زمان واحد فكل
منهما يقتضي الزمان والآن ليس بزمان وكالمحدد الذي لا
مكان له اذ المكان كما مر هو السطح الباطن للجسم الحاوي
المماس للسطح الظاهر من المحوي ولما لم يكن جسم حاو للمحدد
فلا يتصور له مكان فلا يكون المحدد متحركا ولا ساكنا لانهما
فرع وجود المكان اذ الحركة هي الخروج من مكان الى آخر

والسكون هو الاستقرار فی مکان واحد قلنا فی الجواب لانم
وجود محدد لامکان له اذ المکان کما قیل هو البعد المفطور
وللمحدد مکان بهذا المعنی وان سلم ذلک ای ان المحدد لاه
مکان له فلا شک فی انه ای المحدد ذو وضع ومماسة لما فی جوفه
فان بقی المحدد علی ذلک الوضع والمماسة المعینین له فساکن
والا ای ان لم یبق المحدد علی ذلک الوضع متحرک والحاصل
ان تفسیر الحرکة والسکون بما ذکر هو تفسیر للحرکة الخاصة
المکانیة وسکونه واما تفسیرهما العام الشامل لانواع الحرکات
فهو التغیر من حالة الی اخری وعدمه وهما شامل للمحدده
وغیره واما السند الاول وهو الجسم فی آن الحدوث فیدفع
بان الکلام فی الجسم الباقی علی انه اعتراف بالمطلوب وهوه
حدوث الجسم قیل هذا اشارة الی منع الملازمة القائلة لو
لو کانت الاجسام ازلیة لکانت ساکنة باعتبار انها ازلیة
متحرکة فی الازل قوله الحرکة تقتضی المسبوقیة بالغیر المنافیة للازل
قلنا الازل ینافی حرکة معینة مشخصة مسبوقة بالغیر ولا
تنافی حرکات متعاقبة لا اول لها وفی بعض النسخ لا الی اول وه
المعنی ان الازل لا ینافی حرکات کل منها مسبوقة باخری الی ه
غیر النهایة قلنا فی الجواب بل الازل ینافی الحرکة من حیث هی
حرکة لما سبق من ان ماهیة الحرکة تقتضی المسبوقیة بالغیره
المنافیة للازل بمعنی انها نفس ماهیة الحرکة او لازمة لهاه
هنا وقیل ان ماهیة الحرکة هی کون الجسم علی حالة مخالفة
لحالتیه السابقة واللاحقة واما المسبوقة بالغیر فلازمة
للحرکات المعینة المتعاقبة الحافظة لماهیة الحرکة فتامل
قیل اشارة الی منع الملازمة القائلة لو کانت الاجسام ساکنة

قدم

فی الازل

فی الازل لم یتحرک ابدا قوله سکونه اما لذاته او لغیره قلنا انه ه
لغیره قوله فامتنع زواله لموجبه قلنا لانم لم لا یجوز ان یکون
السکون للجسم ازلا مشروطا بعدم حادث علی الاضافة فیزول
السکون بحدوثه ای بحدوث ذلک الحادث الذی عدمه شرط
السکون فلا یکون السکون ممتنع الزوال مع انه ازلی قلنا فی
الجواب فینافی حدوثه ای حدوث ذلک الحادث وجوده
وجود السکون لان عدم شرط الشیء مناف له کما لا یخفی فیتوقف
ح وجود ذلک الحادث وحدوثه علی عدمه ای عدم السکون ه
لتوقف وجود الشیء علی ارتفاع ما ینافیه مع ان عدم السکون
موقوف علی وجود الحادث وحدوثه کما اعترفتم به ویلزم
الدور ح لتوقف کل من عدم السکون وحدوث الحادث ه
علی الآخر قیل فیه نظر لاتقاضه باتصاف احد الضدین بالآخر
وتوضیحه ان احد الضدین والمتناقضین حاصل عند عدم الآخر
واما توقفه علی عدمه ففیه تامل اذ لو کان ذلک کلیا یلزم
الدور کما لا یخفی وایضا وجود العلة ینافی عدم المعلول مع
انه لا یتوقف علی عدمه الذی هو وجود المعلول بل الامر
بالعکس قیل اشارة الی نقض الدلیل علی ان السکون الازلی
یمتنع زواله ای ما ذکر من ان السکون الازلی یمتنع زواله
منقوض بقدرة الله تعالی الازلیة القدیمة اذ القدرة علی ایجاد
امر معین ازلیة لان صفات الله تعالی کلها ازلیة قدیمة
وینقطع تلک القدرة القدیمة بوجوده بوجود ذلک الامر
المعین اذ القدرة علی تحصیل الحاصل مستحیلة فانتقض ماه
ذکره من الدلیل علی امتناع زوال السکون الازلی قلنا فی
الجواب لا نقض اذ القدرة القدیمة باقیة عند وجوده
ذلک الامر المعین غیر منقطعة بل المنقطع هو التعلق ای

تعلق القدرة بذلك الامر المعين لانها اذا تعلقت بايجاد
امر معين فوجد انقطع ذلك التعلق مع بقاء اصل القدرة وهو
اى تعلق القدرة ليس امرا وجوديا وكلامنا في ان الامر الوجودى
الازلى يمتنع زواله فلا نقض قيل عليه ان ادعى ان الازلى سواء
كان وجوديا او عدميا لم يجز زواله فمنقوض بتعلق القدرة
على المعين وان خصص الدعوى بالوجودى فلا يتم اصل
الدليل وانما يتم ان لو كان السكون امرا وجوديا وهو ممنوع
واجاب عن ذلك بعض المحققين بان هذا الزام للحكماء لان
السكون عندهم وجودى لانه نوع من الكون ومن مقولة
الاين وانت خبير بان هذا انما هو عند المتكلمين كما مر في
بحث الاين حيث قال المص هناك حصول الجوهر في آنين
فصاعدا في مكان واحد سكون وفي مكانين حركة فالاسد
في العبارة ان يقال في الجواب لما ثبت في مبحث الاين ان
السكون وجودى فتامل الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة
الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها ان يقال الاجسام
ممكنة لانها مركبة اما من الجواهر الفردة كما هو عند المتكلمين
او من الهيولى والصورة كما عليه الحكماء فتكون محتاجة
الى الاجزاء التى هى غيرها والمحتاج الى الغير ممكن وكذلك
الاجسام متعددة وذلك ظاهر محسوس وكل متعدد يحتاج
الى آحاد التى هى غيره فيكون ممكنا وقد يقال الاجسام
متعددة ولا شىء من المتعدد بواجب لبرهان التوحيد
فلا شىء من الجسم بواجب ولما كان موجودا فيكون
ممكنا وكل ممكن فله سبب لما مر من ان المحوج الى
السبب هو الامكان فلها اى للاجسام سبب وذلك السبب
لا يكون موجبا بل مختارا والا اى وان كان ذلك السبب

موجبا

موجبا لزم دوام جميع ما يصدر عنه اى عن ذلك السبب الموجب
سواء كان ما يصدر عنه بوسط كمعلول معلوله او بغير وسط كالمعلول
الاول الصادر عنه بغير وسط اى يلزم دوام جميع ذلك بدوام ذاته
اى ذات السبب الموجب اما دوام الصادر بلا وسط فظاهر لانه
معلول لازم له واما الذى بوسط فلانه لازم لمعلوله ومعلوله
لازم له وكذا في الثالث وما بعده الى غير النهاية فيلزم دوام
جميع الحوادث بدوام السبب الموجب وهو اى دوام جميع
الحوادث محال يشهد به البديهة اذ بعض الحوادث مما لا
يدوم قطعا فبطل كون السبب موجبا فيكون سبب الاجسام
موثرا مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت
ان القديم لا يكون اثرا للمختار لا يقال لم لا يجوز ان يكون
سبب الاجسام موجبا ولا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه لجواز
ان يكون بعض ما يصدر عنه معلولا غير قار هو شرط لبعض
الحوادث فيزول بزوال شرطه وذلك ان يوجد السبب الموجب
جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون تحركه وحركته شرطا لهذه
الحوادث والتغيرات والحركة غير دائمي الوجود فاذا زالت
زال ذلك الحادث المشروط فلا يلزم دوام جميع الحوادث لان
اى لا يقال ذلك لان للمجيب عنه ان يقول وجود هذه الحوادث
لو وفي بعض النسخ ان توقف على وجود الحركة وتلك الحركة
لكونها حادثة تتوقف على حركة اخرى وهلم جرا لزم اجتماع
الحركات التى لا نهاية لها المترتبة وضعا لان لكل لاحق منها
وضع بالنسبة الى السابق وكذلك تلك الحركات مترتبة طبعا
لان كل سابق شرط للاحق سابق عليه طبعا وهو اى اجتماع
الحركات المترتبة وضعا وطبعا في الوجود محال بالضرورة
لانها تشهد بامتناع اجتماع الحركات الغير القارة في الوجود

وقيل هو محال بالاتفاق والبرهان القائم على تناهي العلل
فانه قائم هنا هذا اذا كان توقفنا الحوادث على وجود الحركة
وان توقف وجود هذه الحوادث على عدمها اي عدم الحركة
بعد وجودها كان الموجب الذي هو سبب وجود الاجسام
مع عدم تلك الحركة الذي هو شرط تاثير السبب علة تامة مستمرة
لوجود هذا الحادث اما استمرار الموجب فظاهر واما استمرار
عدم تلك الحركة فلامتناع اعادة المعدوم عند الخصم فيلزم من
دوامه اي دوام السبب مع دوام شرط تاثيره دوامه اي الحادث
ويلزم المحذور المذكور الوجه الثالث من الوجوه الدالة
على حدوث الاجسام ذاتا وصفة ان يقال الاجسام لا تخلو
عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث
فالاجسام حادثة والاول اي الصغرى وهو ان الاجسام
لا تخلو عن الحوادث بين ظاهر بالبديهة لتوارد الحركات
والصفات الحادثة عليها والثاني اي الكبرى وهو ان كل
ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث مبرهن في الباب الاول
من الكتاب الثاني الذي في الالهيات في البحث الرابع من
الفصل الثاني لان الدليل الثالث الدال على نفي قيام الحوادث
بذاته تعالى يدل على ان القديم مطلقا لا يصح اتصافه بمحدث
احتج المخالف لحدوث الاجسام على قدمها بوجوه ثلثة الوجه
الاول منها انها اي الاجسام اي بعضها ازلية قديمة اذ لو كانت
الاجسام باسرها وتمامها محدثة اي حاصلة بعد العدم ولا
شك ان حدوثها في وقت معين لكان تخصيص احداثها
بالوقت المعين دون سائر الاوقات مع امكان حصولها
فيها والا لزم الانقلاب تخصيصا بلا مخصص وهو اي التخصيص
بلا مخصص محال لان ترجيح الشيء مع جواز غيره بلا مرجح غير



جائز

جائز عند العقل الوجه الثاني من تلك الوجوه ان الجسم لا يخلو
اما ان يكون قديما او لا وعلى الاول ثبت مطلوب الخصم وعلى
الثاني يلزم قدمه ايضا لانه اذا كان الجسم محدثا وقد مر ان
كل حادث فله مادة فللجسم مادة وحينئذ نقول فالمادة قديمة
دفعا للتسلسل اذ لو كانت المادة محدثة وكل محدث له مادة
فللمادة مادة نسرد الكلام فيها ويلزم التسلسل او قدم المادة وهي
اي المادة القديمة لا تخلو عن الصورة كما مر في بحث الهيولى
فالصورة اللازمة للمادة ايضا قديمة لان ما يمتنع انفكاكه عن
القديم فهو قديم فالجسم المركب منهما قديم لانه ليس الا المادة
والصورة الوجه الثالث ان يقال لو كان الزمان قديما
لكان الجسم قديما والمقدم حق فالتالي مثله بيان حقية المقدم
ان يقال الزمان قديم والا اي ان لم يكن الزمان قديما بل
محدثا لكان عدمه قبل وجوده لان ذلك شان المحدث الزماني
وكان قبلية عدمه على وجوده قبلية لا تتحقق الا بالزمان
لانها قبلية لا تجامع فيها القبل البعد وذلك بان يوجد القبل
في زمان والبعد في زمان آخر بعده فيكون قبل وجود الزمان
زمان هف باطل لانه يلزم وجود الشيء قبل وجوده
فثبت حقية المقدم واما بيان الملازمة فهو ما اشار اليه بقوله
وهو اي الزمان مقدار الحركة لما مر من انه مقدار حركة الفلك
فيكون الحركة قديمة ايضا لاستحالة وجود المقدار بدون
وجود ذي المقدار اي الحركة القائمة بالجسم لانها عرض لا بد له
من محل يقوم به وهو الجسم فيكون الجسم لكونه محلا للحركة
القديمة قديما وهو المطلوب ولما فرغ عن تقرير شبههم شرع
في الجواب عنها فقال واجيب عن الوجه الاول وهو ان
الاجسام لو كانت محدثة يلزم ان يكون تخصيص احداثها

بوقت معين تخصيصا بلا مخصص بان المخصص هو الارادة
اى ارادة الله تعالى هى المخصصة انها تعلقت باحداثها فى ذلك
الوقت المعين فان عاد السائل وبقول الارادة لا تخلو من
ان يكون ان يمكن تعلقها بالاحداث فى وقت آخر اولا بل يجب
فى ذلك الوقت فان كان الاول فيحتاج الى مخصص بذلك الوقت
والا لزم الترجيح بلا مرجح فان قيل المخصص ارادة اخرى وهكذا
قلنا يلزم التسلسل فى الارادات المترتبة وهو باطل وان كان الثانى
كان ذلك منافيا للاختيار لا وجب حدوث الجسم فى ذلك
الوقت كما لا يخفى فاجيب عن ذلك تارة بان ارادة المختار
لذاتها هى المرجح اذ الارادة صفة شانها ذلك ولا تحتاج الى
ارادة اخرى اذ المختار هو الذى يختار بارادته ما يريد من
غير داع كما قيل فى طريقى الهارب وقدحى الشارب واخرى
ان له تعالى ارادات متعاقبة لا مترتبة منها ارادة ايجاد
الاجسام فاذا وصلت فى وقتها وجد الاجسام وقد يقال
ان المخصص هو تعلق الارادة له تعالى ارادة واحدة
تتعلق بايجاد ما يريد فيتعلق بايجاد الاجسام فى ذلك
الوقت المعين فحدثت فان قيل ما مخصص لتعلق
بذلك الوقت قلنا تعلق آخر وهكذا ويلزم التسلسل فى تعلقات
الارادة التى هى امور اعتبارية وقد يجاب عنه باختيار الثانى
قولك ذلك مناف للاختيار قلنا لا بل الوجوب الذى هو
بالارادة هو عين الاختيار فتامل فان الكلام فى هذا المقام
ما شرد لك فعليك بتحقيق المرام فانه محل مزال الاقدام
واجيب عن الوجه الثانى والثالث بان مقدماتها غير مسلمة
عند المتكلم ليصح الزامه بها ولا مبرهنة بحيث لا يتوجه
عليها منع حتى يتم الدليل بل يتوجه على الوجه الثانى المنع

وقد يقال ان المخصص هو تعلق الارادة لان لها تعلقا بايجاد ما يريد فتعلق بايجاد الاجسام

بان يقال

بان يقال لا نسلم ان كل حادث له مادة ولا نسلم ان المادة لا تخلو عن
الصورة وعن الثالث لا نسلم ان القبلية التى لا تجامع فيها القبل
البعد زمانية الا يرى ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض
قبلية كذلك مع انها ليست بالزمان ولا نسلم ايضا ان الزمان
مقدار الحركة كما مر اشارة الى جميع ذلك واعلم ان صحة الفناء عليها
على الاجسام متفرعة على حدوثها فمن قال بقدمها قال بابديتها
ومن قال بحدوثها جوز عدمها بعد الوجود ايضا لان قابلية
العدم لازمة لذاتها وماهيتها سواء كان عدما سابقا على
الوجود او لاحقا والكرامية وان اعترفوا بحدوث الاجسام
قالوا انها ابدية لا تقبل العدم بعد الوجود اذ لو عدمت
الاجسام ولا شك ان عدمها بعد الوجود حادث يحتاج الى
سبب فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل مختار او يكون
عدمها بسبب طريان ضد او زوال شرط والكل محال وتحقيق
الكلام فيه تقريرا وجوابا فى بحث بقاء الاعراض فلا نعيده اقتصارا
بالمتن وقد ايد بعض مذهب الكرامية بدليل الحكماء على القدم
فقالوا لو انعدمت الاجسام بعد وجودها ولا شك ان هذا
العدم حادث حاصل بعد الوجود فى وقت معين فيلزم
التخصيص بلا مخصص وايضا لو انعدمت فعدمها حادث
بعد الوجود وكل حادث له مادة ولا يجوز انعدامها دفعا
للتسلسل وهى لا تخلو عن الصورة وايضا الزمان ابدى والا لزم
عدمه بعد وجوده بعدية لا يصح الا مع الزمان فيلزم عدمه
حال وجوده وهو باطل وهو مقدار الحركة القائمة بالجسم
فيلزم ابديته والجواب هو الجواب المبحث الخامس فى
تناهى الاجسام يعنى ان الاجسام متناهية بالفلك الاعظم
الذى هو المحدد وليس وراءه شىء واعلم ان الابعاد اما

صح ولا يلزم ان يكون للزمان زمان

مادية او مجردة ومن الناس من اثبت ابعادا مجردة غير
متناهية وهم القائلون بالخلاء ومنهم من اثبت ابعادا مادية
غير متناهية وهم حكماء الهند ولما كان الحق عند المص تناهي
الابعاد مطلقا قال الابعاد الموجودة دون المفروضة
الموهومة اذ لا خلاف في جواز توهم بعد وفرض غير متناه
لكن الموجودة متناهية سواء فرضت تلك الابعاد في خلاء
ان جوز وجود الخلاء خلافا للهند لان حكماء الهند قالوا
بوجود بعد مادي غير متناه لنا على المذهب المختار وهو تناهي
الابعاد الموجودة انا لو فرضنا على تقدير كون البعد غير
متناه خطا غير متناه ولا شك في جواز ذلك الفرض وفرضنا
ايضا خطا آخر متناهيا موازيا للاول الغير المتناهي ولتوضيح
ذلك نفرض كرة خرج من مركزها الخط المتناهي موازيا
لغير المتناهي هكذا | والمراد من الموازاة ان لا يختلف
البعد بينهما وان | اخرجا الى اي مقدار اريد كما يظهر
من التشكيل ولا | شك ايضا في جواز فرض حركة
خط المتناهي وميله عن الموازاة فاذا تحرك الخط المتناهي
بحيث ثبت طرفه الذي يلي المركز ومال عن الموازاة الى
المسامتة اي يصير بحيث لو اخرج المتناهي لوصل الى غير المتناهي
فلا بد من نقطة في الخط الغير المتناهي يكون تلك النقطة
اول نقطة المسامتة اذ المسامتة حادثة حاصلة بعد الموازاة
والحاصل بعد ما لم يكن لا بد له من اول ويكون الخط الغير
المتناهي منقطعا بها اي بتلك النقطة والا اي وان لم ينقطع
الخط الغير المتناهي بها لكان اول المسامتة مع ما فوقها
اي فوق تلك النقطة وذلك لانه لو لم ينقطع الخط بها لكان ع
فوقها نقطة اخرى فيكون المسامتة معها اي مع الفوقانية



قبل المسامتة مع النقطة التحتانية التي فرض ان اول المسامتة
معها لان المسامتة مع الفوقانية تحصل بحركة وميل اقل من الميل
الذي حصل معه المسامتة مع التحتانية كما لا يخفى فلا يكون التحتانية
اول المسامتة ولما انقطع غير المتناهي بتلك النقطة فيكون غير
المتناهي متناهيا بها هف باطل والحاصل انه لا يجوز بعد غير
متناه والا يلزم تناهيه على تقدير لا تناهيه وهو خلف ولا يخفى
على المنصف ان هذه الفروض وان كانت امورا وهمية لكنها
من امور تساعد العقل فيها كالاحكام الهندسية فلا يكون
وهمية محضة لا تقبل وان منشأ الاستحالة هو البعد الغير
المتناهي لا الفروض المذكورة فتامل فان في هذا المقام كلام
طويل الذيل لا يليق بهذا المختصر تركناه لانه لا يفيد للمتعسف
ولا يحتاج اليه المنصف احتجوا اي احتج حكماء الهند على مذهبهم
ان الابعاد غير متناهية بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه
حسا وذلك لان ما يلي جنوبه غير ما يلي شماله ويشار الى كل منهما
بالاشارة الحسية وكل ما كان كذلك اي متميز مشار اليه حسا فهو
موجود لامتناع التميز في العدم وذلك الموجود جسم او جسماني
لان غيرهما غير ثابت عند المتكلمين اولان المجرد وان سلم
وجوده لا يكون متميزا ومشارا اليه حسا فما يكون كذلك اما
جسم ويثبت ح ان وراء كل جسم جسم آخر او جسماني وكل
جسماني قائم بجسم فثبت ان وراء كل جسم جسم آخر لا الى نهاية
ومنع ذلك بان يقال لا نم ان وراء المحدد جسم آخر قولهم
لان ما وراءه متميز اجيب عنه بان التميز وهم محض ليس
بثابت اذ حكم الوهم في امثال هذه المقامات غير مقبول
الفصل الثاني من الباب الثالث في المفارقات عن المادة
اي الجواهر التي لا يكون جسما ولا جسمانية وفيه في هذا الفصل

مباحث سبعة المبحث الاول في اقسامها الجواهر الغائبة عن الحواس
اي التي لا يمكن ادراكها بحاسة من الحواس الظاهرة اما ان تكون
موثرة في الاجسام بالايجاد او مدبرة اياها اي الاجسام بالتصرف
فيها اولا تكون موثرة ولا مدبرة والاول اي الموثرة هم العقول
بلسان الحكماء والملاء الاعلى بلسان اهل الشرع والثاني وهو المدبرة
ينقسم الى علوية يدبر الاجرام العلوية وهي النفوس الفلكية بلسان
الحكماء والملائكة السماوية بلسان اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم
العناصر وهي اي السفلية المدبرة لعالم العناصر اما ان تكون
مدبرة للبسائط الاربعة التي هي اركان المركبات وهم يسمون
ملائكة الارض قيل ويسميها الحكماء بالطبع التام واليهم اشار
صاحب الوحي نبينا صلوات الله عليه وقال جاءني ملك الجبال و
ملك البحار وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة
للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا ارضية كالنفوس الناطقة
الانسانية والقسم الثالث وهو ما لا تكون موثرا ولا مدبرا ينقسم
الى خير بالذات لا يصدر عنهم الا ما هو خير محض وهم الملائكة
الكروبيون بتشديد الراء مشهور والصحيح التخفيف من كرب
الشيء اذا دنى قيل الكروبيون هم الملائكة المستغرقون في
بحار جلال المبداء جل جلاله لا يتفلتون الا ملاحظة جمال رب
العزة والى شرير بالذات بحيث لا يصدر عنهم الا الشر والفساد
وهم الشياطين والى مستعد للخير والشر يصدر عنهم تارة الخير
واخرى الشر وهم الجن قال في بعض الشروح ذهب بعض
الحكماء الى انها ماهيات مخالفة بالنوع للارواح البشرية
وآخر الى انها هي الارواح البشرية المفارقة لابدانها فان كانت
شريرة بحيث صار فعل الشر والاخلاق الذميمة ملكة لها
فبعد المفارقة ينجذب الى ما يشاكلها من النفوس الشريرة

وانواع الكائنات من المركبات صح

ع

المتعلقة

المتعلقة بالابدان فيتعلق بابدانها ضربا من التعلق ويعاونها
على الشر وهي الشياطين وان كانت خيرة بحيث صار فعل
الخير ملكة لها يتعلق بعد المفارقة بابدان ما يشاكلها من
النفوس الخيرة ويعاونها على فعل الخير وهي الملائكة وان كانت
مستعدة للامرين فهو الجن وهذا الاخير يناسب قول المص
وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية
الناقصة المفارقة عن الابدان فان كانت شريرة ينجذب
الى ما يشاكلها وتعاونها على الشر وان كانت خيرة فبالعكس
فالشياطين والجن متحدة بحسب النوع مختلفة بحسب فعل
الخير والشر وكان ذلك المذكور اولا قول منقول من بعض
الحكماء ولا يتعلق بشرح المتن كما نقل بعيد ذلك بعض الشارحين
عن بعض المعتزلة ان الملائكة والجن والشياطين متحدون
بالنوع مختلفون باختلاف الافعال فالفاعلون للخير هم
الملائكة وللشر الشياطين وللخير تارة وللشر اخرى الجن
قال ولهذا عد ابليس تارة في الجن وتارة في الملائكة واكثر
المتكلمين لان بعضا منهم كالامام الغزالي والراغب قائلون
بالمجردات لما انكروا الجواهر المجردة كما مر في صدر الكتاب
قالوا الملائكة والجن اجسام لطيفة خلقها الله تعالى من نور
ومن ريح قادرة على التشكل باشكال مختلفة وعلى افعال
غريبة عجيبة لا يقدر عليها غيرهم فان قيل ان كانت
لطيفة لتمزقت وبطلت بادنى سبب يصيبها ولم تقدر على
الافعال الشاقة الغريبة وان كانت كثيفة لرآها كل سليم
الحس ولا امكن بحضورنا جبال لا نراها اجيب بان
المراد بكونها لطيفة انها شفافة لا لون لها لا بمعنى انها رقيقة
القوام ليتاثر بادنى سبب ولا تقدر على الافعال الشاقة

قال المص رحمه الله هذا اى التقسيم المذكور ما استنبطته من فوائد
الانبياء عليهم السلام والتقطته من فوائد الحكماء واحاطة العقل
بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال كما قال الله تعالى
وما يعلم جنود ربك الا هو المبحث الثانى من الفصل الثانى فى
العقول بلسان الحكماء والملاء الاعلى بلسان اهل الشرع ولكونها
مستغنية فى الفعل عن الجسم وآلته يكون اشرف من النفس
فقدم الكلام فيها قال الحكماء هم اعظم الملائكة لانهم مبادى
الموجودات هذا يدل على ان المراد بها العقول العشرة التى
تنتهى الى العقل الفعّال واول المبدعات اى الموجودات التى
لم يسبق عدمها على وجودها بالزمان كما روى عنه عليه الصلوة
والسلام اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدلوا اى ما استدل
الحكماء به عليه على ان اول المبدعات هو العقل وجهان
الوجه الاول ان الافلاك لتركبها اما من الهيولى والصورة او
من الجواهر التى لا تتحرى ممكنة وكل ممكن له سبب قريب لا
واسطة بينه وبين مسببه فللافلاك سبب وموجب قريب
وذلك اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والجوهر
اما جسم او نفس او عقل وكل ذلك باطل سوى الاخير فثبت
وجود العقل الذى هو اول المبدعات اما بطلان الاول فلان
الموجد القريب للافلاك ليس البارى تعالى لانه تعالى واحد
حقيقى لا يكون فيه جهة كثرة اصلا والواحد الحقيقى لا يصدر
عنه المركب لما مر ولا شك ان الجسم مركب كما عرفت فالافلاك
التى هى اجسام لا يكون موجدها القريب هو البارى تعالى
ولا يكون الموجد القريب لها جسما آخر لانه اى لان الجسم الآخر
الذى يكون موجدا قريبا لها ان احاط بها بالافلاك لتقدم
وجوده اى وجود ذلك الموجد المحيط لوجوب تقدم وجود

البد

السبب على المسبب فوجب تقدم وجود المحيط على وجودها
اى وجود الافلاك المقارن ذلك الوجود لعدم الخلاء مقارنة
ومعية ذاتية بحيث لا ينفك احدها عن الآخر ولا يتصور احدها
بدون الآخر وكل شيئين هما كذلك يلزم من امكان احدهما امكان
الآخر والانفكاك احدها عن الآخر فلزم من امكان وجود الافلاك
المقارن لعدم الخلاء امكان عدم الخلاء والامكان لا محالة
ينعكس الى الطرفين فيلزم امكان وجود الخلاء فيكون ح الخلاء
ممكنا لذاته ممتنعا بالغير الذى هو وجود الافلاك المحاطة وهو
محال اى كون الخلاء ممكنا لذاته محال او معناه والخلاء محال
لانه ممتنع كما بين فى موضعه وانت خبير بان امكان الخلاء
انما يلزم من امكان وجود المحاط المقارن لعدم الخلاء على
تقدير علية المحيط لا من امكانه فقط فلا يرد ما قيل المحذور
لازم ايضا على تقدير ان يكون العقل علة للمحاط تامل هذا على
تقدير كون المحيط موجدا وان احاطت الافلاك به اى بالموجد
القريب ليكون محاطا بها لزم كون الخسيس الصغير المحاط
علة للشريف العظيم المحيط وهذا مما لا يجوزه الفطرة السليمة
وستعرف بعيد هذا ما يويده ان شاء الله ولان عطف على قوله
لانه ان احاط اى لا يكون الجسم علة لآخر مطلقا سواء كان لاحدهما
احاطة اولا لان الجسم انما يوثر فى قابل للتاثير بشرط ان يكون
له اى للقابل وضع مخصوص بالنسبة اليه اى الى الذى يوثره
فيه وذلك لانه علم بالتجربة والاستقراء ان القوة الجسمانية
التى يوثر الاجسام بسببها انما يظهر اثرها فى محلها او ما
يجاور محلها او ما يجاور ذلك المجاور فيكون تاثيرها فى
الاقرب منهما اتم قيل لولا ذلك لجاز ان يحرق النار التى
فى المشرق الحطب الذى فى المغرب اذا تقرر ذلك فلا يوثر

الجسم في الهيولى وحدها بدون الصورة ولا يوثر ايضا في
الصورة على انفرادها عن الهيولى اذ ليس للهيولى وحدها
وضع قبل الصورة ولا لها اي للصورة تعين قبل الهيولى
على ما عرفت في مباحثهما فلا وضع للصورة وحدها ايضا
فلا يوثر الجسم في احدهما واذا لم يوثر في الهيولى ولا في
الصورة اللتين هما جزءا الجسم فلا يوثر لجسم في الجسم
المركب عنهما لان الموثر في المركب لا بد وان يوثر في اجزائه
واذا ثبت ان الموجد القريب للافلاك لا يمكن ان يكون جسما
فبالاولى ان لا يكون عرضا جسمانيا ولم يتعرض المص له لظهوره
ولا ما يتوقف عطف على قوله ولا جسما آخر اي لا يكون الموجد
القريب للافلاك ما يتوقف فعله وتاثيره على الجسم كالنفس
وصفاتها واعراضها المتوقف فعلها على البدن لان الكلام
في الموجد القريب لاول الاجسام فلا يجوز ان يكون شيئا
موقوفا فعله وتاثيره على وجود الجسم والا لزم الدور فالموجد
القريب لها للافلاك جوهر عقلي مجرد عن المادة يستغني
في التاثير عن الاداة والآلات الجسمية فهو اي الجوهر الموصوف
بهذه الصفات هو العقل فثبت المطلوب الذي هو وجود
العقل الوجه الثاني الدال على ان اول المبدعات هو العقل
هو باعتبار معلوليته للمبدإ الاول تعالى كما ان الاول باعتبار
عليته لما بعده وتقريره ان الصادر الاول ممكن لا محالة
والممكن اما عرض او جوهر والجوهر اما جسم او نفس او عقل
ولا يصلح ان يكون الصادر الاول منه تعالى شيئا من ذلك
سوى العقل فثبت وجوده واشار الى عدم صلاحية المذكورات
بقوله الصادر من الله تعالى اولا بغير واسطة ليس العرض
لان الصادر الاول علة لما عداه كما لا يخفى ولا يصلح العرض لذلك

لانه



لانه اي العرض لا يتقدم على الجوهر لان قوام العرض بالجوهر فهو
متقدم على العرض والصادر اولا عنه تعالى علة لما عداه من
الممكنات فيلزم تقدمه على الممكنات التي من جملتها الجوهر فلو
كان العرض هو الصادر الاول لزم تقدمه على الجوهر المتقدم
بالوجود على العرض هذا محال ولا يكون الصادر الاول منه
تعالى جسما لانه اي الجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق
من ان الجسم انما يوثر فيما له وضع بالنسبة اليه وغير الجسم من
الجواهر لا وضع له فلا يكون الجسم علة لها ولا يكون الصادر
الاول هيولى ولا صورة والا اي وان كان الصادر الاول
احدهما لتقدم احدهما لكونه علة لما سواه على الآخر وهو باطل
لما مر ولان الهيولى قابلة للصورة كما عرفت فلا يكون علة
فاعلية لها اي للصورة ولو كان هي الصادر الاول وهو علة
لما سواه لزم ان يكون علة فاعلة للصورة فيلزم كون الشيء
قابلا وفاعلا لشيء وهو باطل وتعين الصورة مستفاد من
الهيولى لما تقدم فلا يصدر الهيولى عنها عن الصورة والا لزم
ان تكون متعينة قبل الهيولى لان الشيء ما لم يوجد ولم
يتعين لم يوثر في شيء ولا يكون الصادر الاول ما يتوقف
فعله على جسم كالنفس والا يلزم توقف الشيء على نفسه و
ذلك لان الصادر الاول علة لما سواه فهو علة للجسم ايضا
فلو كان ذلك هو النفس الموقوف فعلها وتاثيرها على الجسم
لزم توقف وجود الجسم على نفسه ولما بطل ان الصادر الاول
شيء من اقسام الموجود سوى العقل فهو اي الصادر الاول
هو العقل وهو المطلوب اعلم انه لما تبين ان المبدأ الاول
تعالى لكونه واحدا حقيقيا لا تعدد فيه بوجه ما لا يصدر عنه
الا الواحد فان كان كذلك في كل ما يصدر عنه يعني يصدر عن

واحد واحد في لايكون شيء من المعلولات اثنين ولا واحدا
فيه تركيب خارجي فيلزم ان لايوجد جسم لانه مركب وايضا
لو كان كذلك لما وجد موجودان الا في سلسلة العلية والمعلولية
اي يكون الموجودات بحيث يكون احدهما علة والآخر معلولا
والواقع بخلافه لان الطبايع الاربعة التي هي اركان العالم
السفلي اي النار والهواء والماء والارض لا ترتيب فيها وكذلك
الانسان مع الفرس ايضا وكذا في اشياء غير معدودة فيجوز ان
يصدر من بعض المعلولات ما هو اكثر من واحد وهذا الواحد
الذي يصدر منه الكثرة لايكون واحدا من جميع الجهات والالم
يكن مصدرا للكثرة فلابد فيه من كثرة علته وهذه الكثرة بعضها
من ذاته وبعضها من علته اذ لايجوز ان يكون كلها من
علته والا لصدر عن البسيط من غير تعدد اعتبارات اكثر
من واحد فمعلول المبدا الاول هويته مغايرة له ومفهوم
كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية فههنا امران معقولان
والذي صدر عن المبدا الاول هو المسمى بالوجود والهوية لازمة
لذلك الوجود وهي التي تسمى بالماهية وتتبع الوجود من جهة ان
المبدا لو لم يفعل شيئا لما كانت اصلا وبقياس الماهية الى
الوجود يعقل الامكان وبقياسها مع النظر الى المبدا يعقل
الوجوب بالغير ويلزم من كون المعلول الاول عقلا ووجوده
من المبدا لذاته ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك مع
المبدا يلزمه تعقله لمبداه ولامكانه ووجوبه بالغير فالاعتبارات
التي للمعلول الاول تنتهي الى ثمانية الماهية والوجود والامكان
والوجوب بالغير وتعقل الامكان وتعقل الوجوب وتعقل
الماهية وتعقل الوجود ومع هذه فالمعلول الاول ليس الا واحدا
في الخارج وهو العقل فتبين مما ذكر سقوط ما قيل لو صدر

عن المبدا

عن المبدا العقل لكان مصدر الاثنين لان للعقل جنسا و
فصلا لانه ان سلم ذلك بناء على جواز كون الجوهر جنسا لما
تحته فلا نسلم انه مركب في الخارج بل هو بسيط خارجي والكثرات
لاحقة به من اعتبار الذهن ولما تقرر ان الجسم لايكون
علة للجسم والنفس فوجب ان يكون الاجسام الاسطقسية
من معلولات العقول ولاجل ان الاسطقسات كائنة وفاسدة
لزم ان يكون ما يقبل نوعا من الحركة والتغير معينا في
وجودها وهو الاجرام السماوية ولما كانت هذه الاجرام
مركبة من هيولى مشتركة وصور مختلفة فالمناسب ان
يكون اشتراك مادتها يؤثر فيه اشتراك الاجرام السماوية
واختلاف صورها يؤثر فيه اختلاف تلك الاجرام والافلاك
مشتركة في الطبيعة الخامسة المقتضية للحركة المستديرة فناسب
ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة تاثير في وجود المادة المشتركة
وما يختلف فيه يكون مبدا لتهيئها للصور المختلفة فالعقل
يفيض منه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم صورة
العالم الاسفل من جهة الانفعال لكان في ذلك العقل رسمها
على جهة الفعل فالمادة اصل وجودها من العقل وكونها
بحيث يقبل التغير والحركة من الاجرام السماوية وتخصص
المادة بصورة مختلفة مخصوصة دون اخرى بسبب
استعدادات مختلفة يلحقها من الحركات والاوضاع هذا
ما قيل والله تعالى اعلم بمخلوقاته واسرارها اذا عرفت ما
ذكرنا فالمص رحمه الله اراد ان يشير ههنا الى كيفية صدور
الموجودات عن المبدا الاول وترتيب الوجود فقال وله
اي للعقل الاول الذي هو الصادر الاول منه تعالى وبعدك وجود
من المبدا الاول تعالى ووجوب بالنظر اليه تعالى وامكان

من ذاته فيكون اى الله تعالى الاول بذلك التعدد الاعتبارى ه
سببا لعقل آخر هو العقل الثانى ونفس وفلك هو الفلك الاول
ونفسه ولا باس فى كون الامر الاعتبارى شرطا للعلة فى وجود
شئ وظاهر كلام المص ان العقل الاول باعتبار وجوده وهو
اشرف جهات التعدد الذى فيه يكون سببا للعقل الثانى
وباعتبار وجوبه بالغير سببا لنفس الفلك الاول وباعتبار امكانه
الذى هو اخس الجهات يكون سببا لجرم الفلك هذا هو الذى الاول صح
وعدناك من التاسد وفى كلام بعض ان الوجوب بالغير اشرف
الجهات لكونه مقدما على الوجود اذ المعلول ما لم يجب عن
علته لم يوجد فباعتباره يكون سببا للعقل الثانى وباعتبار
وجوده سببا لنفس الفلك وباعتبار ماهيته وامكانه ه
يصير سببا لجرم الفلك المركب من الهيولى والصورة وعلى
هذا الوجه والنسق يصدر عن العقل الثانى باعتبار وجوده
عقل ثالث وفلك آخر هو الفلك الثانى باعتبار امكانه ونفسه
باعتبار وجوبه بالغير وهلم جرا الى العقل العاشر الذى لا ه
يصدر عنه العقل بل العناصر كما صرح به المص وهذا هو المسمى
بلسان الحكماء العقل الفعال المعبر عنه بالروح فى قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا المؤثر فى عالم العناصر على ما
قرر من كلام الحكماء المفيض لارواح البشر على الابدان عند
تمام استعدادها لقبول تعلقها بها والقلم كانه توفيق بين
قوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله العقل وقوله اول ما خلق
الله القلم اى العلم يشبه ان يكون هو العقل الاول لقوله اول ما
خلق الله القلم فقال الله له اكتب فقال القلم ما اكتب فقال الله
تعالى اكتب القدر ما كان وما هو كائن الى الابد فهذا الجوهر
الذى هو الصادر الاول منه تعالى يسمى عقلا باعتبار تعقله

لذاته

لذاته ولمبدائه وقلما باعتبار انه ينتقش به حقائق المقدورات
ويسمى نورا ايضا كما قال صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله ه
نورى باعتبار انه ظاهر فى نفسه مظهر لغيره من الكائنات
والمتفطن يدرك من ذلك معنى قوله صلى الله عليه وسلم
كنت نبيا وآدم بين الماء والطين واللوح هو الخلق اى ه
المخلوق الذى هو العقل الثانى باعتبار ان صور المقدورات
منتقشة فيه ويشبه ان يكون اللوح العرشى اى الفلك الاعظم
او جرما متصلا به لقوله عليه الصلوة والسلام ما من مخلوق
الا وصورته تحت العرش والله اعلم فسرع على وجود العقل لما
ثبت وجود العقول ذكرها احكام الاول انه لما كانت العقول
مجردة عن المادة لم يكن حادثة حاصلة بعد العدم لما سبق
فى مباحث الحدوث ان كل حادث زمانى مسبوق بمادة و
الثانى انها لا تكون فاسدة اذ لو فسدت نفسادها حادث
حاصل بعد كونها وكل حادث مسبوق بمادة والثالث انه
كانت انواعها منحصرة فى اشخاصها اى لكل عقل ماهية نوعية
منحصرة فى ذلك الشخص الموجود منها لما تقدم ان تكثر افراد
نوع واحد انما يكون بسبب استعدادات مختلفة تلحق المادة
والرابع انها كانت جامعة لكمالاتها اللائقة بها بالفعل اى
لا يكون فيها شئ منها بالقوة والامكان فيها ما يقتضى القوة
وهو المادة لما سبق من مذهبهم ان مقابل هذه الامور لا تكون
الا ماله مادة كما اشير اليه والخامس انها كانت عاقلة لذواتها
لانها حاضرة لذواتها والتعقل عبارة عن حضور المدرك عند
المدرك والسادس انها عاقلة لجميع الكليات لانه يمكن مقارنة
صور الكليات لها وكل ما يمكن لها ثابت لها بالفعل لما عرفت
آنفا فمقارنة صور الكليات حاصلة لها بالفعل والتعقل

ليس الا مقارنة صورة المعقول للعقل والسابع انها كانت
غير مدركة للجزئيات المادية الجسمانية المحتاج ادراكها الى
الآلة الجسدانية كما سيأتي في المبحث الرابع من هذا الفصل
تقريرها الثلاثة الاخيرة المبحث الثالث في النفوس المجردة
الفلكية احتجوا اي الحكماء على اثباتها بان حركات الافلاك
المستديرة غير طبيعية لان الحركة الطبيعية طلب لحالة ملائمة
وهرب عن غيرها ولا يتصور ذلك في الحركة المستديرة
فلا تكون حركات الافلاك طبيعية والا اي لو كانت تلك الحركات
طبيعية لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لان كل
نقطة يتحرك الفلك اليها ويطلبها بالحركة المستديرة فحركته
اليها عين حركته عنها كما لا يخفى فالمهروب عنه عين المطلوب
وهو محال وكذلك حركات الافلاك لا قسرية لوجهين احدهما
ما اشار اليه بقوله لان القسر انما يكون على خلاف الطبع اذ
القسر الزام بما يكون غير مقتضى الطبع بحيث لا طبع كما في
الحركات الفلكية فلا قسر والثاني ما اشار اليه بقوله ويكون
الحركة القسرية على موافقة القاسر لكونها ناشية من قسره
فلا محالة تكون موافقة له في الجهة والسرعة والبطوء فلو
كانت الافلاك يتحرك قسرا لوجب ان يتحرك في جهة واحدة
بمقدار واحد من السرعة والبطوء والحس يكذبه لان حركة
الفلك الاعظم وهو قاسر سائر الافلاك من المشرق الى المغرب
في غاية السرعة وحركة الفلك الثامن من المغرب الى المشرق
في غاية البطوء قيل عليه يجوز ثبوت قواسر مختلفة تحركها
بحركات مختلفة جهة وسرعة فهي اي فحركات الافلاك
اذن حركة ارادية لانه ثبت فيما مضى ان الحركة اما طبيعية او قسرية
او ارادية فاذا بطل الاولان تعين الثالث وكل حركة ارادية ٤٤

فهي

فهي صادرة عن ذي شعور فلها اي للافلاك محركات
مدركة ذوا ارادة وشعور وتلك المدركة اما متخيلة ادراكها
بآلة جسمانية مختصة بادراك جزئي واما عاقلة مدركة بذاتها
ادراكا كليا والاول وهو انها متخيلة باطل لان التخيل الصرف
الذي لا يكون معه تعقل لا يتبعه حركات دائمة باقية على
نظام واحد اذ التخيل من القوى الجسمانية وهي كما قيل لا يقوى
على افعال دائمة غير متناهية وايضا التخيل يختلف كما يجد
الانسان من نفسه فيلزم اختلاف احوال تلك الحركات باختلاف
المتخيلات فلا يبقى على نظام واحد قيل يجوز ان يكون تخيل
الافلاك على نسق واحد وفيه بعد جدا اذ شان التخيل الاختلاف
كما ان شان العقل الاتحاد كما قيل طريق العقل واحد فثبت
ان تلك المحركات عاقلة وكل عاقل مجرد لما سنذكره فيما بعد
ان شاء الله فثبت ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة
وهو المطلوب قيل وفي الكلام المجيد عز وجل قائله اشارة الى
ذلك حيث قال وكل في فلك يسبحون لان الجمع بالواو و
النون انما يكون للعقلاء كما بين في محله ولما بين ان
محركات الافلاك عاقلة مجردة وعندهم كما ان لها نفوسا
مجردة عاقلة لها نفوس منطبعة ايضا فاشار الى اثباتها
بقوله وليست تلك الجواهر المجردة العاقلة هي المبادي
القريبة المباشرة بلا واسطة للتحريك اي لتحريك تلك الافلاك
بالحركات الجزئية دورة بعد اخرى وقوسا بعد قوس فان
الحركات الجزئية المتجددة المتصرمة التي للافلاك منبعثة
عن ارادات جزئية اذ الارادة الكلية نسبتها الى جميع
جزئياتها على السواء فلا يقع بها جزئي دون آخر فلا بد من
ارادة جزئية تابعة لادراكات جزئية منبعثة عن شوق

جزئي لا تكون تلك الارادات والادراكات الجزئية للمجردات
لما سيأتي بيانه بل يكون تلك الارادات الجزئية لقوى جسمانية
مدركة للجزئيات فائضة تلك القوى عنها اي عن تلك المجردات
شبيهة تلك القوى بالقوة الحيوانية الفائضة عن نفوسنا
الناطقة على ابداننا وتسمى تلك القوى الفائضة على الافلاك
عن تلك المجردات نفوسا جزئية منطبعة في الافلاك كما تسمى
تلك المجردات التي فاضت هذه منها نفوسا ناطقة فلكية
والمشهور عند القوم انها اي الافلاك عارية عن الحواس الظاهرة
والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود والعلة الغائية
منها من الحواس الظاهرة والشهوة والغضب جلب المنافع
ودفع المضار لان الحواس الظاهرة انما خلقت في الحيوان
ليجلب بها ما ينفعه ويدفع عنه ما يكرهه وكذلك الشهوة
لجلب النفع والغضب لدفع الضر وهما اي جلب النفع
ودفع الضر محالان عليها على الافلاك لانهما مختصان
بما ينفعل ويتغير من حالة ملائمة الى غيرها ثم يرجع الى
الملائمة فيلتذ وقد ثبت ان الافلاك لا تتغير واما الحواس
الباطنة فلانها متعلقة بالظاهرة اذ الخيال يحفظ صور
المحسوسات والوهم يدرك احوالها الجزئية فحيث لا تكون
الظاهرة لا تكون الباطنة المبحث الرابع في تجرد النفس
الناطقة الانسانية وهي ما يشير اليه كل واحد بقوله انا حين
قال انا اعلم وانا افعل قيل ثبوتها ووجودها بديهي والخلاف
في تجردها وهو اي تجرد النفس بمعنى انها ليست بجسم
ولا جسماني مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي منا من
الاشاعرة ويدل عليه على تجردها العقل والنقل اما العقل
فمن وجوه خمسة الوجه الاول ان العلم بالله تعالى وبسائر

البسائط كالعقول وبسائط المركبات المعقولة لا ينقسم والا
اي وان كان العلم بالله منقسما فجزؤه اي جزء هذا العلم ان
كان علما به اي بذلك المعلوم البسيط كان الجزء اي جزء العلم
مساويا للكل في الماهية لكون كل منهما علما به وكان العلم
الواحد علمين وهو اي كون الجزء مساويا للكل محال بديهة
وايضا يلزم منه ان يكون الموصوف بذلك العلم عالما بذلك المعلوم
مرارا كثيرة بحسب الاجزاء وهما مما يشهد الفطرة السليمة
ببطلانه وان لم يكن جزء العلم علما بذلك المعلوم البسيط فالمجموع
اي مجموع اجزاء العلم ان لم يستلزم امرا زائدا على الاجزاء فكذلك
محال لانه اذا لم يكن غير الاجزاء شيئا والغرض ان جزء العلم
ليس علما بالمعلوم فيلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به
هف وان استلزم المجموع امرا زائدا فيعود الكلام اليه الى
ذلك الزائد فيقال ذلك الزائد ان لم يكن له جزء فهو
المطلوب وان كان فجزؤه ان كان علما بالمعلوم لزم مساواة
الجزء الكل وهو محال وان لم يكن علما به فالمجموع ان لم
يستلزم زائدا لزم ان لا يحصل العلم بالمعلوم مع انه معلوم
هف وان استلزم زائدا نعود الكلام اليه كما قلنا ويتسلسل
او ينتهي الى ما لا يكون منقسما وهو المطلوب واذا ثبت ان
العلم بالبسيط غير منقسم فمحله اي محل ذلك العلم الذي هو النفس
الناطقة غير منقسم والا لزم من انقسامه انقسام العلم لان
انقسام المحل يوجب انقسام الحال فح يقال محل العلم الى
النفس الناطقة غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم والا
لزم الجزء الذي لا يتجزى فمحل العلوم ليس بجسم ولا جسماني
وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل نقضا تفصيليا بان
يقال نختار ان العلم بالباري تعالى والبسائط غير منقسم

البارى

قولهم فيجب ان ينقسم محله قلنا ممنوع قولهم والا لزم انقسام
العلم بانقسام محله قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان الحلول
حلول سريان وذلك ممنوع لم لا يجوز ان يكون حلوله شبيها
بالنقطة الحالة في الخط من حيث تناهيه لا من حيث انه خط
ومقدار وكحلول الوحدة القائمة بالكثير من حيث وحدته لا من
حيث انه كثير متعدد او نختار ان العلم بالبارى منقسم قولهم فجزؤه
اما ان يكون علما به او لا قلنا نختار انه علم به قولهم يلزم مساواة
الجزء الكل في الماهية قلنا استحالته ممنوع وسنده جواز انقسام
الجسم البسيط كالماء الواحد مثلا الى ما يساويه في الجسمية
الصادقة على الجزء والكل اسمه وحده ولا يخفى عليك ترتيب
النقوض الثلثة على ما قررناه وقد يقال ان المص حيث اطلق
نوقض في هذا الكتاب يفهم منه الاجمالى كما ان لفظ منع
فيه يدل على التفصيلى ويمكن حمله هنا على الاجمالى تامل
الثانى من الوجوه العقلية الدالة على تجرد النفس هو ان
يقال العاقل المدرك قد يدرك السواد والبياض معا لكونه
يحكم بالتضاد بينهما ولابد للحاكم بالشيئين ان يدركهما فلو كان
العاقل جسما او جسمانيا حالا في الجسم لزم من تعقل العاقل
اياهما وحصولهما فيه اجتماع السواد والبياض في جسم واحد
اما اذا كان العاقل جسما فظاهر وان كان جسمانيا فلان
الجسمانى حال في الجسم فالحال في الجسمانى حال في الجسم ايضا
لان الحال في الحال في الشىء حال في ذلك الشىء وهو اى اجتماع
السواد والبياض في محل واحد محال بديهة ومنع هذا الدليل
تفصيلا بان يقال لا نم امتناع اجتماع السواد والبياض في
العاقل قولكم انه اجتماع الضدين قلنا ممنوع تضادهما
بان صورة السواد وصورة البياض العقليين لانفرادهما

اذ التضاد

اذ التضاد انما هو بين الصورتين الخارجيتين لهما وتوقف
هذا الدليل ايضا نقضا اجماليا بتصور هذا السواد الجزئى وهذا
البياض الجزئى فيقال انهما لكونهما جزئيين مدركهما جزئى جسم
او جسمانى فيقال لو صح دليلكم بجميع مقدماته لزم ان لا يتصور
احد منا هذا السواد وهذا البياض لكن اللازم باطل اذ كل احد
يتصورهما ويحكم بالتغاير بينهما بيان الملازمة باجراء الدليل
المذكور فيهما فيقال المدرك لهما لجزئيتهما جزئى جسم او جسمانى
فلو ادركهما لزم اجتماع الضدين في جسم واحد وهو محال
قيل عليه المدرك للكلى والجزئى عند الحكماء هو النفس لكنها
تحتاج في ادراك الجزئى الى الآلة الجسمانية فلا يكون نقضا
عليهم وانما يتم النقض لو كان الحكم قائلا بان الجسم مدرك
للجزئى وننبه من ذلك على ما اشرنا اليه في الفرق بين توقف
ومنع الثالث من الوجوه العقلية الدالة على تجرد النفس
الناطقة هو ان يقال لو كان العاقل اى النفس جسما كالعضو
من اعضاء البدن مثل القلب والدماغ او يكون العاقل
جسمانيا حالا فيه في ذلك العضو لزم تعقله اى تعقل العاقل
ذلك العضو دائما او لزم لا تعقله دائما وذلك لان الصورة
الخارجية الحالة في مادة ذلك العضو ان كفت في تعقله
لا يحتاج الى صورة اخرى لزم تعقله اى تعقل العاقل لذلك
العضو دائما لان التعقل انما هو بمقارنة صورة المعقول
للعاقل وصورته حاصلة له دائما وان لم يكف الصورة الحالة
في مادة العضو لتعقله امتنع تعقله دائما لانه اذا لم يكف
صورته الحالة في مادته في التعقل فيحتاج الى صورة اخرى
مماثلة لها بها يدركه العاقل لكن حصول صورة اخرى محال
لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة مكتنفة

باعراض معينة لانه يفضى الى عدم الامتياز مع فرض الامتياز
لان امتياز اشخاص النوع الواحد انما هى بالمادة وعوارضها
وهى واحدة واللازم وهو دوام تعقل ذلك العضو او دوام لا
تعقله باطل لان كل عضو من اعضاء البدن ليس بمعقول
دائما ولا بمغفول عنه دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما
او جسمانيا مثله فى البطلان قال المص رحمه الله وهو ضعيف
لانا نختار ان الصورة الحالة فى المادة غير كافيه ولا يلزم
اجتماع المثلين لان الصورة العقلية التى بها الادراك عرض حالّ
فى العاقل فلا تماثل الجوهر الذى هو الصورة الحالة فى المادة
قيل عليه ان الصورة العقلية جوهر لانه عرف بانه ماهية
اذا وجدت فى الخارج كانت لا فى موضوع وهو صادق
عليها وان كانت فى هذه الحالة فى موضوع هو العاقل
فيقال هذا المقدار من التغاير كاف هنا وايضا على
تقدير التنزل وتسليم كونهما متماثلتين لا نم اجتماعهما
فى واحد اذ هى اى الصورة التى بها الادراك حالة فى القوة
العاقلة الحالة فى العضو والصورة الخارجية للعضو
حالة فى مادته اى مادة العضو ولا دليل على امتناع مثل
هذا الاجتماع وهو ان تحل شئ فى مادة شئ وتحلّ
مثله فى المجموع الحاصل منها ومن الشئ الاول وصورته
الوجه الرابع العقلى الدال على تجرد النفس ان يقال
القوة العاقلة تقوى على تعقل المعقولات غير متناهية
لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال الى لا نهاية لها
ولا شئ من القوى الجسمانية كذلك اى تقدر على غير المتناهى
لما سنذكر ان شاء الله فى باب الحشر من ان القوى الجسمانية
لا تقوى على افعال غير متناهية فالعاقلة ليست بجسمانية ٤

بل مجردة

بل مجردة وهو المطلوب واعترض عليه اولا بان التعقل والادراك
ليس فعلا بل هو انفعال كما ذكر فى محله فلا يتم بيان الكبرى كما ترى
وثانيا بان عدم تناهى المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به
ان العاقلة لا تنتهى الى معقول الا وهى تقوى على تعقل معقول
آخر فالقوة الخيالية الجسمانية كذلك لا تنتهى تحليها الى حد
الا وهى تقدر على تحليل آخر وان عنيتم به اى بعدم تناهى المعقولات
انها اى العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة فهو ممنوع
وسنده ظاهر وهو ان كل احد يجد من نفسه انها لا تقوى
على هذا والحاصل انه ان اريد الثانى منع الصغرى وان اريد الاول
منع الكبرى الخامس من الوجوه العقلية الدالة على تجرد النفس
هو ان يقال لو كانت النفس جسما او جسمانيا لزم ان لا تحل
فيها الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وحقيقته
لكن ذلك باطل لجواز حلول الكليات فيها بيان اللزوم
ان يقال الادراكات الكلية ان حلت فى جسم وكل جسم
له مقدار معين وشكل ووضع كذلك فلو حلت تلك
الادراكات فى جسم لاختصت تلك الادراكات بمقدار معين
وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون تلك الادراكات
صورا مجردة لاقترانها بالعوارض المشخصة المانعة من
التجرد ولا تكون كلية ايضا لانها لا تطابق ما له غير ذلك
المقدار المعين لامتناع ان تطابق ما له مقدار معين كذراع
مثلا ما له غير ذلك المقدار فلا تكون مقولا على كثيرين فلا
تكون كليا واعترض بان ما يعرض لتلك الادراكات الكلية
بسبب المحل لا يقدح فى كليتها لان كلية الصورة انطباقها     عليه م
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها اى
ماهية الاشخاص مجردة عن لواحقها الخارجية وهذ

الادراكات كذلك قال بعض الشارحين لا يجوز ان يكون كلية
الصورة عبارة عن هذا المعنى والا يلزم ان يكون الصورة
الخارجية لزيد كلية لانها بهذه الحيثية هذه عبارته وانت تعلم
ان الصورة الخارجية لزيد كيف يصدق عليها انها منطبقة
على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهية الاشخاص
مجردة عن لواحقها الخارجية والظاهر انه اشتباه نشار
من ضمير ماهيتها وبان تجردها عراها عن العوارض
الخارجية لا مطلق العوارض والا نقله في كل اي التجرد و
الكلية شيء مما عرض لها بسبب المحل والآلي ان كان ما يعرض
لها بسبب المحل قادحا في الكلية لا اشترك الالزام بان يقول
الادراك الكلي ايضا حال في نفس جزئية كنفس زيد مثلا ولا
يلزم من جزئية المحل الذي هو نفس زيد جزئية الحال كما لا يخفى ع
ولو كان ما يعرض المحل قادحا يلزم جزئيته لمحله واما النقل الدال
على تجرد النفس فمن وجوه خمسة ايضا الوجه الاول قوله تعالى
ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم ولا
شك ان البدن ميت غير حي فالحي شيء آخر مغاير للبدن وهو
اي الشيء الآخر هو النفس الوجه الثاني من الوجوه النقلية قوله تعالى
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا والمعروض عليها النار
ليس هو البدن الميت فان تعذيب الجماد محال من الحكيم العليم
الوجه الثالث قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك
راضية مرضية والبدن الميت غير راجع لاستحالة اعادة المعدوم
ولا مخاطب اذ يستحيل من الحكيم خطاب الجماد فالنفس لكونها
راجعة ومخاطبة غير البدن وهو المطلوب الوجه الرابع
انه تعالى لما بين كيفية تكون البدن وذكر تعالى ما يعتوره ع
من الاطوار العلقية والمضغية وغيرهما قال تعالى ثم انشاناه

خلقا آخر

[illegible]

خلقا آخر غير البدن وعنى به الروح اي النفس الناطقة فدل ذلك
على ان الروح غير البدن الوجه الخامس قوله صلى الله عليه وسلم اذا
حمل الميت على نعشه ترفرف اي ارتعد وتحرك روحه من رفرف
الطائر اذا حرك جناحيه حول الشيء يريد ان يقع عليه فوق
النعش ويقول يا اهلي ويا ولدي لا يلعبن بكم الدنيا كما لعبت بي
جمعت المال من حله وغير حله ثم تركته لغيري والتبعة اي من م
الاثم علي فاحذروا مثل ما حل بي فالمترفرف المتحرك غير المترفرف
فوقه وهو البدن الميت واعلم ان هذه النصوص اي الآيات
والحديث لا يدل على المطلوب وهو تجرد النفس بل تدل على
المغايرة بينهما اي بين النفس وبين البدن لا على تجردها
كما لا يخفى نعم المذكور من النصوص دليل على ابطال مذهب
القائلين بان النفس على اقوال وضبطها ان يقال اما ان
يكون جسما وجسمانيا او متحيزا غير جسم ولا جسماني فذاك
ابن الراوندي ذاهبا الى الثالث انه اي المشار اليه بانا وهو
العاقل المتقدم ذكره جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انه
اجسام لطيفة يتطرق اليه ومع لطافتها صلبة سارية في البدن كله سريان ماء الورد في
البدن حيا واذا انفصلت عنه صار ميتا وقيل النفس
قوة في الدماغ هي مبدا الحس والحركة في البدن بواسطة
الاعصاب النابتة منه الى جميع اجزاء البدن وقيل النفس
قوة في القلب هي مبدا الحيوة جميع البدن وافاعيلها وقيل
النفس ثلث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية
اي الحاكمة بين الحق والباطل او لانها مبدا العلم والحكمة
والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدا الغضب
والخوف والحزن والفرح وغيرها وتسمى هذه النفس قوة حيوانية
والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية التي هي مبدا التغذي

هو الهيكل المخصوص واختلف المتكلمون فيه اي التجرد النفس م

ورق لا ينطرق اليه
تبدل فما دامت
سارية فيه يكون م

والنمو وتوليد المثل وهي عند المصنف ايضا الشهوانية كانه
سماها بها لما فيها من جذب الملايم الذي هو من القوة الشهوانية
فيل هذه القوى الثلثة واحدة بالذات مختلفة الاسامي
بحسب المحل والفعل وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة التي هي
الدم والصفراء والبلغم والسوداء لدوران الحيوة مع تعديلها
وقيل النفس هي المزاج الخاص لكل فرد من افراد الانسان وقد
استدل بعض على عدم تجردها بان كل احد يعلم بالبديهة انه
الجالس الماشي الواقف والمتصف بهذه الصفات ليس
المجرد بل البدن لا يقال لم لا يجوز ان يكون تعلق النفس
بالبدن اشغلها عن ذاتها حتى يرى جميع الافعال البدنية
انها عنها لا عن البدن لقوة التعلق بالبدن لانا نقول
تعلقها بالبدن لا ينتهي الى هذا الحد الذي عنعها عن نفسها
والا لما ادركت نفسه ولا الكليات واجيب عنه بان الحاكم
بذلك هو العرف الجاري بين الناس في تخاطبهم لا بديهة العقل
المبحث الخامس في حدوث النفس لما اتفق الملبيون على ان
ما سوى الواحد الواجب لذاته فهو محدث اتفقوا على
حدوثها اي النفس لانها ما سوى الواحد الواجب الا ان قوما
منهم جوزوا حدوثها قبل حدوث البدن لما روي في الاخبار
النبوية انه قال ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي
عام ومنعه اي حدوث النفس قبل البدن قوم آخرون متمسكا
بقوله تعالى بعد ذكر تكون البدن والطوار ثم انشاناه خلقا آخر
والمراد به النفس وثم للتراخي فدل قوله على ان خلق النفس
بعد البدن قيل يجوز ان يراد بالخلق الآخر تعلق النفس
بالبدن فدل على حدوث تعلقها به بعده لا على حدوث
ذاتها وخالف ارسطاطاليس من قبله من الحكماء كافلاطون

فانه قال

فانه قال بقدمها واما ارسطاطاليس فقال بحدوثها وشرط
حدوثها بحدوث البدن بمعنى انه شرط تام لحدوث النفس
واحتج ارسطاطاليس على حدوث النفس النفوس بان النفوس
متحدة بالنوع والدليل المشهور على ذلك ان حدا واحدا يشملها
والمصنف اشار اليه بقوله والا اي وان لم يكن النفوس متحدة
بالنوع لكانت مركبة لاشتراكها اي النفوس في كونها نفسا وهو
ظاهر فلا بد لكل نفس من امر به تمتاز عن غيرها فيكون
مركبة مما به الاشتراك ومما به الامتياز فكانت النفس لكونها
مركبة جسما لان كل مركب جسم وهي مركبة فتكون جسما كلهم
هف فثبت ان النفوس متحدة بالنوع واذا كان كذلك فلا
يجوز ان تكون قديمة موجودة قبل البدن كما اشار اليه
بقوله فلو وجدت النفس قبل البدن لكانت واحدة اي
موجودا واحدا لان تعدد افراد النوع الواحد انما يكون
بالمادة لما تقدم ومادتها اي مادة النفس البدن فلا تتعدد
النفس قبله اي قبل البدن الذي هو سبب تعددها ثم اذا
تعلقت النفس بالابدان ان بقيت واحدة لكان جميع
الناس نفسا واحدة ولزم ان يعلم كل احد ما علمه الآخر وهو
لان العالم وهو النفس فيهما واحد وان لم تبق النفس واحدة
كانت منقسمة والمجرد لا ينقسم لان القسمة من خواص
الماديات فثبت ان النفس لا تكون قديمة موجودة قبل
البدن فيكون حادثة وثبت من قبل ان كل حادث له
مادة فالبدن مادتها بمعنى انه اذا استكمل البدن وتم مزاجه
بحيث يصلح ان يكون متعلقا للنفس فاض عليه من المبدا
الفياض نفس تختص به بحسب مزاجه الخاص وقيل عليه على الاستدلال المذكور لا نسلم اتحاد النفوس
الاول قولك لاشتراكها في كونها نفسا قلنا المفهوم من كونه نفسا

في النوع قوله والا كانت مركبة قلنا ممنوع صح

اي من كون الشيء نفسا كونه مدبرا البدن وهو اي كونه
مدبرا امر عرضي لا يلزم التركيب من الشركة فيه اذ الاشتراك
في العرض لا يستلزم التركيب في الماهية فيجوز ان يكون لكل
نفس ماهية بسيطة ممتازة عن غيرها مع اشتراك الجميع
في كونها مدبرة وان سلم تركب النفس فلا نم كونها جسما
قولك انه مركب وكل مركب جسم قلنا لا نم ان كل مركب جسم
بل المسلم ان كل جسم مركب والموجبة الكلية لا تنعكس
كنفسها وايضا كيف يقال كل مركب جسم والمجردات باسرها
كالعقول متشاركة في الجوهرية ومتخالفة بالنوع اي بالفصول
المنوعة فيكون مركبة من الجوهر الذي هو جنس ومن
فصله المنوع المميز له عن غيره مع ان المجرد لا يكون جسما
وان سلم الاتحاد بالنوع اي ان النفوس نوع واحد فلا نسلم
انه يجوز ان تكون موجودة قبل البدن قولك والا كانت
واحدة او كثيرة قلنا كثيرة قولك تعدد افراد النوع بالمادة
ومادة النفس البدن فلا تكون قبل البدن كثيرة قلنا فلم
لا يجوز ان تتعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان
اخر وهكذا فان قلت يلزم التناسخ ح وهو باطل قلنا وعمدتكم
الوثقى في بطلان التناسخ مبنية على حدوث النفس وهي
اي هذه العمدة هو ان البدن اذا استكمل وتم بحيث يصلح
ان تتعلق به نفس فاض عليه من المبدا الفياض نفس
لعموم الفيض ووجود الشرط الذي هو البدن فلا تتصل به
نفس اخرى على طريق التناسخ والا لزم ان يكون لكل احد
نفسان اي ذاتان وذلك باطل لان كل احد يجد ذاته واحدا
لا اثنين فثبت ان ابطال التناسخ موقوف على حدوث النفس
واثبات الحدوث اي حدوث النفس به اي ببطلان التناسخ

دور

دور فلا يثبت حدوثها به اعلم ان للنفس مع كونها مجردة
تعلقا بالبدن فلا بد من بيان كيفيته وسبب تعلقها به وبيان
ما يتعلق به اولا فالبحث السادس لبيان ذلك اي في كيفية
تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس
غير حالة في البدن ليكون تعلقها به كتعلق السواد مثلا
بموضوعه او تعلق الصورة بمادتها ولا مجاورة للبدن
ليكون تعلقها بالبدن كتعلق الشخص بثوبه او داره لان
ذلك انما يتصور في الماديات وقد علم تجردها والسر فيه
ان تعلق النفس بالبدن ليس تعلقا في غاية القوة بحيث
اذا زال انفسدت وبطلت كتعلق العرض بالموضوع ولا في
غاية الضعف بحيث لو ارادت مفارقته حصلت بادنى
سبب كتعلق المجاور بمجاوره بل لها تعلق به بين بين
وهو ما اشار اليه بقوله لكنها متعلقة به تعلق العاشق
بالمعشوق اي تعلقا عشقيا جبليا بحيث لا يتمكن عن مفارقة
البدن ما دام صالحا لان يتعلق به كتعلق العاشق بمعشوقه
لانه لا يتمكن من مفارقة المعشوق ما دام يمكن له المصاحبة
وسبب تعلقها بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسيتين
والعقليتين عليه على البدن وذلك لان النفس في مبدا
المهد الخلقة خالية عن الكمالات كلها لكنها مستعدة لها
فيحتاج الى الالات البدنية المختلفة كالة الابصار والاسماع
وغيرها فاذا التفتت النفس الى البصر تيسر لها بواسطته
ادراك المبصرات وكذا في سائرها فاذا حصلت لها المحسوسات
بالالات وتنبهت من مشاركها ومبايناتها حصلت لها
البديهيات وبواسطتها تستعد لادراك النظريات وفي كل ذلك
كمال ولذة لها اما حسية او عقلية فلذلك تحتاج النفس الى

التعلق بالبدن وهي اي النفس لكونها مجردة لطيفة لايشوبه
غبار المادة تتعلق اولا بالروح اعني المنبعث عن القلب
المتكون ذلك الروح من الطف اجزاء الاغذية وذلك لان
الغذاء الوارد على البدن اذا صار كيلوسا في المعدة وتم
امره فيها وصار في الكبد كيموسا تولد فيه الاخلاط الاربعة
وينجذب لطيف الدم الى الجانب الايسر من القلب ويتسخن
بحرارته وحصل منه بخار لطيف هو الروح الحيواني فيتعلق
النفس اولا به لمناسبته اياها في اللطافة فتفيض النفس عليه
على الروح قوة تسمى القوة الحيوانية تسري تلك القوة لسريانه اي
الروح الى جميع اجزاء البدن واعماقه فتثير اي النفس بواسطة
الروح في كل عضو من البدن ظاهره وباطنه قوى تليق به
اي بذلك العضو ويكمل بها بتلك القوة نفعه اي نفع العضو
باتقان الحكيم المتقن لكل شيء خلقه العليم الذي لايعزب عنه
مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فالقوة الحيوانية تنبعث
عن القلب وتتوزع على الاعضاء بواسطة الشرايين اي
العروق الضوارب فما يصعد منها الى الدماغ يسمى روحا
نفسانيا به الحس والحركة وما يصل الى الكبد في الاوردة اي العروق
الغير الضوارب يسمى روحا طبيعيا فالقلب كالرئيس للبدن
وهي اي القوة الفائضة على البدن تنقسم باسرها الى مدركة
ومحركة وللمدركة قدمها لان التحرك الارادي يتوقف على
الادراك تنقسم الى ظاهرة وباطنة اما المدركات الظاهرة
فهي لمشاعر اي الحواس الخمس الاول منها البصر وهي قوة مودعة
في الروح الذي في العصبتين المجوفتين اللتين تخرجان
من مقدم الدماغ وتتلاقيان فتتقاطعان وتتاديان
الى العينين اي كل الى عين وقيل تتلاقيان تنعطفان

وادراكه

وادراكه اي ادراك البصر للمبصرات انما هو بانعكاس اي باتيان
صورة من المرئي الى الحدقة وانطباعها اي صورة المرئي في
جزء منها من الحدقة يسمى هذا الجزء رطوبة جليدية لشبهها
في اللطافة والشفافية بالجليد وهذا الانطباع فيه بحيث يكون
ذلك الجزء من الحدقة زاوية مخروط مفروض اي متوهم
لا وجود له اصلا قاعدته اي المخروط سطح المرئي وراسه
تلك الزاوية فاذا انطبعت صورة المرئي صغيرا كان او
كبيرا فيها وتاثرت القوة الحساسة منها وتنبهت النفس
من ذلك ادركت المرئي على ما هو عليه ولذلك اي لما ذكر
من ان رؤية المرئي بالانطباع لا بخروج الشعاع ترى المرئي
القريب اعظم من البعيد مع تساويهما في المقدار بحسب نفس
الامر بل مع اتحاد المرئي في حالتي القرب والبعد وذلك
لان المرئي اذا قرب من الحدقة كانت الزاوية الحاصلة
فيها اعظم فكان الجزء الواقع فيها من الحدقة اكبر فيرى
المرئي لذلك اعظم وان كان بعيدا فبالعكس يظهر ذلك
بالتخيل الصادق ومن هذا الشكل يزيد وضوحه وما
قيل انه يستحيل انطباع الكبير كنصف السماء مثلا في هذا
الجزء الصغير يجاب عنه بان المستحيل انطباع نفس ذلك
الكبير لا صورته وقيل ادراك البصر المبصر باتصال شعاع
مخروط شكله يخرج منها اليه اي يخرج المخروط من الحدقة
الى المرئي كما هو راي الرياضيين وهذا كما يقال خرج من
الشمس ضوءها واتصل بالارض وضعف هذا الراي بانه اي
بان الادراك لو كان كذلك لتشوش الابصار بهبوب
الرياح العاصفة الذاهبة بالشعاع الى غير جانب المرئي
فلا يرى المرئي المقابل المقصود رؤيته ويرى غيره الثاني

من المدركات الظاهرة السمع وسبب ادراكه للمسموعات
وصول الهواء المتموج من قرع او قلع عنيف الى الصماخ
وهو اى السمع قوة مستودعة فى مقعره اى فى العصب
المفروش فى مقعر الصماخ فيه هواء مختنق كالطبل فاذا
وصل الهواء الحامل للصوت اليه وقرعه ادركته تلك القوة
المودعة فيه الثالث منها الشم وهو قوة مستودعة فى
زائدتين شبيهتين بحلمتى الثدى هما اى الزائدتان فى مقدم
الدماغ ويدرك الشم الروائح بوصول الهواء المتكيف بها
اى بالرائحة اليه الى مقدم الدماغ بمعنى انه يصل اليه شئ
من نوعها وقيل ادراك الروائح بوصول الهواء المحيط
بجزء تحلل وانفصل من ذى الرائحة اليه لانه لولا ذلك
لما ذبل التفاح بكثرة الشم واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
الذبول بواسطة وصول النفس اليه وكثرة لمسه ومنع هذا
القول بان القدر اليسير من المسك لا يتحلل منه على الدوام
ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة والا ينبغى ان ينتقص
الرابع منها الذوق وهو منبث اى منتشر من بثه اذا
نشره واراد انه قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان
وادراكه اى الذوق للمذوقات بمخالطة رطوبة الفم المسماة
بالملعبة وقد اشترط ان تكون خالية عن الطعم والا لما ادرك
المذوق بطعمه بل ممازجا بطعم رطوبة الفم بمخالطة رطوبة
الفم بالمذوق ووصوله اى المذوق الى العصب المفروش على
جرم اللسان سبب لادراكه الخامس اللمس وهو اعم قوة
للحيوان ولهذا قيل ما وجد حيوان فاقد وغيره قد يخلو
الحيوان عنه كالخلد الفاقد لحاسة البصر وهو منبث
فى جميع جلد البدن وادراكه اى ادراك اللمس بالمماسة و

الايصال

الاتصال بالملموس وفى انها قوة واحدة او متعددة خلاف
قيل بعض الاعضاء خال عن القوة اللامسة كالكلية والكبد
والطحال لئلا يتاذى بمرور الفضلات عليه بسبب ادراكه
وذلك تقدير الحكيم العليم قيل ويبعد ان يكون حيوان له
حس اللمس ولا قوة محركة له لانه ان احس بالموافق طلبه
وحرك اليه وان احس بالمنافى هرب عنه وتحرك عنه واما
المدركة الباطنة فخمس ايضا على عدد الظاهرة وسمى الجميع
مدركا وان كان بعضها حافظا لان ما يعين فى الادراك
فى حكمه الاول منها الحس المشترك وهو قوة يدرك صور
المحسوسات المدركة بالحواس الظاهرة باسرها وتمامها
واستدل على ثبوتها بقوله فانا نحكم على هذا المحسوس بانه
ابيض طيب الرائحة حلو ومع ان مدرك البياض البصر ومدرك
الطيب الشم ومدرك الحلو الذائقة ولا يدرك كل منها ما يدركه
الآخر والحاكم على الشئ بالشئ لا محالة يحضره المحكوم عليه
وبه ليمكن له الحكم بينهما فلا بد من قوة اخرى يدركهما اى
المحكوم به وعليه جميعا ولا قوة كذلك سوى الحس المشترك
بين جميع المحسوسات الظاهرة ولهذا سمى مشتركا اذ
كل حس ظاهر يؤدى اليه ما ادركه فهو مجمع المحسوسات
قيل عليه يجوز ان يكون النفس الحاكم بالحقيقة ملاحظا
للمبصر بواسطة البصر وللحلو بواسطة الذوق وكذا فى غيرهما
فالمحكوم به وعليه حاضران عند النفس بواسطة مدركيهما
فلا يحتاج الى قوة اخرى ومحله اى الحس المشترك مقدم
البطن الاول من بطون الدماغ الثلاثة الثانى من تلك
المدركات الخيال وهو قوة تحفظ تلك الصور المحسوسة
باحدى الحواس الظاهرة بعد غيبتها عنه وهو كالخزانة

للحس المشترك واستدل على ثبوته بقوله فان الادراك غير الحفظ
اذ المدرك قابل وقد لا يكون القابل حافظا كالماء يقبل التشكيل
ولا يحفظه فلا بد من قوة اخرى للحفظ ومحله مؤخر هذا البطن
الاول من الدماغ الثالث منها الواهمة وهي قوة يدرك المعاني
الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو ومحلها مقدم البطن الاخير
من الدماغ ونقل عن الشيخ الرئيس ان محلها آخر البطن
الاوسط ولها سلطان على جميع اجزاء الدماغ فكان جميع الاجزاء
محلها الرابع منها الحافظة وهي قوة تحفظ ما يدرك الوهم
من المعاني الجزئية بعد غيبتها عن الواهمة وتسمى الذاكرة
ايضا ونسبتها الى الواهمة كنسبة الخيال الى الحس المشترك ومحلها
مؤخر هذا البطن من الدماغ وقيل محله البطن الاخير
كله وليس في هذا البطن سوى هذا الخامس منها المتصرفة
وهي التي تركيب الصور المأخوذة من الخيال والمعاني المأخوذة
من الوهم فتركيب الصور بعضها مع بعض كانسان ذي
راسين ويفصل بعض الصور عن بعض كانسان عديم
الراس وكذا في الصور مع المعاني وتسمى تلك القوة مفكرة
ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها
الدودة لفظ يوناني اي التي في وسط الدماغ والدليل على
اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال الفعل
بخللها اي اختلال فعل كل قوة بخلل موضع ينسب تلك القوة
اليه فالمدرك للجزئيات اولا هذه القوى والنفس انما تدركها
اي الجزئيات بواسطة تلك القوى وانطباع صورها فيها
اي صور الجزئيات في تلك القوى وظاهر اللفظ يدل على ان
هذه القوى تدرك الجزئيات اولا ثم النفس تدركها ثانيا
بواسطة تلك القوى لكن المراد ان النفس تدركها الا ان
2

ادراكها للجزئيات انما هو بحصولها في تلك القوى التي هي
الالات ادراك النفس لها لان النفس لا تدرك الجزئيات
بذاتها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بجناحين متساويين
هكذا [مربع مجنح] وتصورت النفس به بذلك المربع لزم
تغاير محل الجناحين بالضرورة ولزم انقسام
النفس لو حصل المربع فيها وهو اي انقسام النفس محال
لانها مجردة لا تقبل التجزية والانقسام فوجب ان تكون
محل المربع قوة جسمانية قابلة للقسمة يحل فيها المربع ثم
يلتفت النفس اليها وتدرك بواسطة تلك القوة الحال
هو فيها واما القوة المحركة اي ماله دخل في التحريك فتنقسم
اولا الى محركة اختيارية والى طبيعية غير اختيارية والاولى
اي الاختيارية تنقسم الى باعثة تحث على التحريك وهي اما ان
تحث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او تحث
على الغلبة ودفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى فاعلة
للتحريك وهي قوة منبثة في الاعصاب والعضلات تحرك
الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب الذي يوجب حركة
قبض وارخائها الموجب لحركة بسط وهي اي هذه الفاعلة
هي مبدأ القريب للحركة وحاصله ان الانسان بل الحيوان
اذا ادرك جزئيا وظن فيه نفعا ولذة فلا شك انه يميل اليه
وهذا الميل ارادة ثم يزداد شيئا فشيئا الى ان يصير شوقا
ثم يزداد بحيث يصير عزما جزما لطلبه فيحرك الاعضاء
بواسطة تحريك الفاعلة للتحريك لتحصيله فالارادة والشوق
والعزم مباد بعيدة ابعدها الارادة والفاعلة للتحريك
مبدأ قريب وكذلك اذا ادرك جزئيا فيه كراهة ظنا او يقينا
حصل له ارادة دفعه ثم الشوق ثم العزم الجزم لدفعه ثم

الاخير

ادراكها

الحركة الى دفعه والهرب عنه واما القوى المحركة الطبيعية التي
يشترك فيها النبات والحيوان وتسمى قوى نباتية وطبيعية ايضا
فهي اما لحفظ الشخص مدة يريد الله تعالى بقاؤه فيها او لحفظ
النوع مدة كذلك بتعاقب الاشخاص والاولى الحافظة للشخص
قسمان القسم الاول الغاذية وذلك لان المركب كالنبات و
الحيوان فيها جزء ناري حار وبواسطته قد يتحلل منه شيء وقد
ورد عليه ما يقتضي التحليل من خارج ايضا فيحتاج الى شيء
يصير بدلا لما تحلل منه وهو الغذاء اي جسم من شانه ان
يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى القوة الغاذية وهي
اي الغاذية هي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي في القوام
واللون ليخلف الغذاء ويصير بدلا لما يتحلل وينفصل عن
الجسم المغتذي والقسم الثاني من الحافظة للشخص النامية
وهي التي تزيد في اقطار البدن الطول والعرض والعمق ولو قيل
في اقطار الجسم لكان اعم واحترز به عن الزيادات الصناعية
فان الصانع اذا اخذ قدرا من المادة وزاد في الطول فلا بد
وان ينقص من عرضه وبالعكس واما النامية فتزيد في
الاقطار على تناسب طبيعي والمراد منه انه اذا كان طول
الجسم ذراعين وعرضه ذراعا فيكون الزيادة في الطول ضعف
ما في العرض واحترز به عن الاورام التي تزيد في الاقطار
فانها زيادة غير طبيعية وقوله الى غاية النشو معناه ان
الغرض من هذه الزيادة بلوغ الجسم الى غاية نشوه و
نمائه واحترز به عن السمن بعد سن الوقوف فانه وان
كان في الاقطار على التناسب الطبيعي لكن ليس فائدته
البلوغ الى غاية النشو اذ قد يكون وقت الذبول والثانية
من القوى الطبيعية وهي التي لحفظ النوع قسمان ايضا

القسم

القسم الاول قوة مولدة تفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم الاخير
الذي هو رابع مراتب الهضم وتفصيل الجزء ليصير ذلك الجزء المنفصل
مادة شخص آخر من ذلك النوع والقسم الثاني هو قوة مصورة
تحيل تلك المادة اي الجزء المنفصل كالمني في الرحم وتفيدها اي
تفيد المصورة المادة الصور اي الاشكال والتخاطيط وتفيدها
القوى المختصة بذلك النوع فيل المفيد للقوى نفس المولدة
والمصورة تفيد التشكيل ويخدم القوى الاربعة المذكورة هي
الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اخر وظاهر
هذا الكلام ان الاربع خوادم الاربع لكن المذكور في غيره
انها خوادم الغاذية لان فعلها لا يتم الا بها فصحح كلام المص
بان الاربع لما كانت خوادم الغاذية وهي خادمة للنامية
مع انهما خادمتان للباقيين فجعل الاربع خوادم الاربع
بهذا الاعتبار الاولى من الخوادم الجاذبة وهي التي تجذب
المحتاج اليه وهو ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي و
الثانية منها الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح
ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل ولها للهاضمة اربع
مراتب المرتبة الاولى عند المضغ في الفم ولهذا يفعل الحنطة
الممضوغة في الدماميل فوق ما يفعله المطبوخ في الماء والمرتبة
الثانية في المعدة وهو ان يصير الغذاء لمخالطة المشروب به
كالكشك الثخين اي شبيها بماء الشعير الثخين ويسمى هذا كيلوسا
والمرتبة الثالثة في الكبد وهي ان يصير الكيلوس بهضمه في
الكبد اخلاطا هي الدم والصفراء والسوداء والبلغم والمرتبة
الرابعة الهضم في الاعضاء لانه اذا صار يوزع الاخلاط
على الاعضاء فلكل عضو منها نصيب وهضم عنده هذا
وقد نقل عن الشيخ الرئيس ان المرتبة الاولى من الهضم هي

المعدي واتبداوه من الفم بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة
ثم بعد الهضم المعدي ينجذب الثفل الى الامعاء والصافي الى الكبد
وينهضم فيه هضما ثانيا وتتميز فيه الاخلاط الاربعة بعضها
عن بعض ثم ان للدم وما يجري معه الى العروق هضما ثالثا
فيها ثم اذا توزع على الاعضاء فالنصيب كل عضو عنده هضم
رابع والثالثة من الخوادم الماسكة وهي التي تمسك المجذوب
ريثما قدر ما يفعل فيه الهاضمة فعلها والدافعة هي الرابعة منها
وهي التي تدفع الفضل الغير المحتاج كما تدفع الثفل الى الامعاء و
تدفع الجزء المهيا لعضو آخر اليه كما تدفع الدم الغالب عليه الرطوبة
البلغمية الى الدماغ الذي غلب عليه الرطوبة بالنسبة الى القلب و
تدفع الدم الغالب عليه السوداء واليبوسة الى العظم المبحث
السابع في بقاء النفس بعد خراب البدن اتفق المحققون من
المتكلمين والحكماء على بقائها بعد خرابه فقال المتكلمون
النفس لا تفنى بموت البدن لما سبق من النصوص اي الآيات
والخبر المذكورة الدالة على تجردها فانها تدل على بقائها بعد البدن
ونحوها مما هو مذكور في غير هذا الكتاب وعلى بقائها بعد البدن
احتج الحكماء بان النفس غير مادي لما مر من انها مجردة
وكل ما يقبل العدم والفساد فهو مادي لما سبق ايضا ان
قبول العدم لاجل المادة فالنفس لا تقبل العدم وقد سبق القول
في مقدمتيه تقريرا واعتراضا ثم قالوا ان الكمال لها للنفس
بعد البدن ومفارقتها عنه سعادة وشقاوة وسعادتها بالكمال
في العلم والعمل وشقاوتها بنقصانها فالجاهل شقاوته ابدية و
وناقص العمل قد يزول شقوته كما فصل في الكتاب بقوله لانها
اي النفس ان كانت عالمة بالله تعالى اي بوجوده ووجوب
وجوده الذي هو منبع الصفات الوجودية الثبوتية و

٤

فيضان

فيضان جوده اي عالمة بافعاله تعالى وكيفية صدور الموجودات
عنه على اشرف وجه واحكم وتقدس ذاته اي عالمة بانه تعالى بري
عن النقصان وهذا اشارة الى كمالها العلمي ثم اشار الى الكمال
العملي بقوله وكانت اي النفس مع كونها عالمة بما ذكر نقية
طاهرة عن الهيئات البدنية مثل الحرص والحقد والبخل والحسد
وحب المال والجاه وامثالها مما يذم شرعا وعقلا وكانت معرضة
عن اللذات الجسمانية ان غافلة عن الحق التذت النفس بوجدانها
نفسها كاملة بحسب العلم والعمل شريفة باعراضها عن الجسمانيات
الفانية منخرطة في سلك المجردات المقدسة عن النقائص في
مقعد صدق عند مليك مقتدر وداخلة في زمرة الملائكة المكرمة
اي النفوس العلوية السماوية وان كانت النفس جاهلة عما ذكرنا
من العلم بذاته وصفاته وافعاله معتقدة للاباطيل الزائفة
الفاسدة تالمت النفس بعد المفارقة بادراك جهلها اذ المانع
من ذلك تعلقها بالبدن وشغلها بافعاله وقد زال فتالمت
ح بادراك جهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وهو العلم
بالله وصفاته اشتياقا شديدا لان تلك المعارف مناسبة لذاتها
محرومة عنها وياسها عن حصولها لان آلة تحصيلها قد
فاتت عنها خالدة في نيران الالم مخلدة في حجاب الحرمان
وتمنت بسبب الاشتياق الشديد العود الى الدنيا واكتساب
المعالم والتحصل لها هيهات هيهات لما توعدون وان
اكتسبت النفس من البدن هيئات ذميمة واخلاقا ردية
مما ذكرنا من مذمومات الشرع والعقل مع كونها غير معتقدة
للاباطيل ومفاسد العقائد عذبت تلك النفس بميلانها اليها
وتعذر حصولها لها لانها انما تحصل بالبدن المفارق عنها
مدة بحسب رسوخها اي تلك الهيئات ودوامها فيها

حتى يزول تلك الهيات فزال عنها الام الشقوة هذا وقد
يقال النفس لا تخلو من ان تكون مادية او لا فان كان الثانى
فلم قلتم انها حادثة وقد اعترفتم بان الحادث بعد العدم
مادى وان كان الاول فيكيف تقولون ببقائها بعد خراب
البدن وخراب المادة يستلزم فناء المادى فيقال النفس
بحسب ذاتها وجوهرها مجردة لا تحتاج الى مادة واحتياجها
الى البدن بسبب ان كمالاتها انما تحصل بالآلات بدنية فلما
كملت استغنت عن المادة البدنية فخراب البدن لا يضرها وتمت م
قال بعض المحققين ان البدن من حيث ان له مزاجا خاصا
صالحا لتدبير النفس له استعداد لان يكون له كمال هو
جوهر مباين الذات عنه ثم اذا زال ذلك المزاج المذكور
الذى هو شرط حصول كماله زال عنه كماله المشروط به فالباطل
الزائل كمالية النفس للبدن لا ذاتها فلا يلزم من خراب
البدن زوال ذات النفس تامل فيه فانه كلام دقيق نفيس
فان قيل بم يمتاز كل نفس بعد المفارقة عن الاخرى قلنا
بالمعارف الحقة الحاصلة لها والهيات الحسنة المكتسبة
بالاعمال الصالحة والاخلاق المرضية واضدادها ومن
ههنا يتفطن اللبيب على ما قال بعض الاكابر ان البدن
الاخروى مكتسب من الاعمال والاخلاق المتجسدة ٥
فليستعذ كل احد بالله من العمل السيء وسوء الخلق بتركهما
وقد نقل عن بعض الحكماء ان النفس بعد المفارقة اذا كملت
وتمت زال عنها اسم النفس لانه اسم لها باعتبار تعلقها بالبدن
وتصرفها فيه فاذا فارقت عنه زال اسم النفس عنه والاسم
الخاص به ح هو العقل تامل فيه تعرف حال النفس الكاملة
وحال الناقصة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا

ذاتي

في زمرة الاخيار بمنه وجوده وحرمة اصل الوجود
نبينا الخاتم عليه الصلوة والسلام الكتاب الثانى
فى الالهيات اى المباحث المتعلقة بالواجب تعالى وهو
المقصد الاقصى من هذا الفن وفيه ابواب ثلثة لان البحث
فيه اما عن ذاته تعالى او صفاته او افعاله فافرد لكل باب
الباب الاول فى ذات الله تعالى وفيه فصول ثلثة الفصل ٥
الاول فى العلم به تعالى وفيه مباحث ثلثة المبحث الاول فى ابطال
الدور والتسلسل قدمه لانه مقدمة فى اثبات وجوده تعالى اما الدور
فلان صريح العقل يحكم ببطلانه لان العقل جازم على تقدم وجود
المؤثر على وجود اثره اذ بديهة العقل يحكم بان الشيء ما لم
يوجد لم يوجد الغير فلو اثر الشيء على ذلك التقدير فى مؤثره
السابق عليه الموجد له لزم تقدم وجوده اى وجوده ٥
الشيء على نفسه لانه اذا اثر الشيء فى مؤثره لزم تقدمه
على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيلزم تقدم الشيء على نفسه
بمرتبتين وهو اى التقدم على نفسه محال واما التسلسل
فيدل على بطلانه وجهان الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل
الى غير النهاية ولا شك انه على هذا التقدير يمكن فرض سلسلتين
فلنفرض جملتين اى سلسلتين احديهما من معلول معين و
الجملة الاخرى من المعلول الذى قبله اى يكون هو قبله بالعلية
اذ كل سابق علة للاحقه وتسلسلتا اى الجملتان الى غير النهاية
ولا شك ان الجملة الاولى ازيد من الثانية لامتناع ان يكون
الشيء مع غيره كهو وحده او انقص منه فان استغرقت
الجملة الثانية الناقصة الجملة الاولى الزائدة بالتطبيق
من الطرف المتناهى بان يكون فى مقابلة كل فرد من ٥
الاولى فرد من الثانية وهكذا الى غير النهاية يكون الناقص

الذى هو الجملة الثانية مثل الزائد الذى هو الجملة الاولى وذلك
باطل وبطلانه اظهر وان لم تستغرق الثانية الاولى بان توجد
فى الاول فرد لا يوجد من الثانية شىء بازائه ليطبق عليه
يلزم انقطاعها اى الثانية والا يلزم الاستغراق الذى فرض
عدمه هف والاولى تزيد عليها على الثانية بمرتبة واحدة اذ
المفروض ذلك فيكون الاولى ايضا متناهية اذ الزائد على
المتناهى بمقدار متناه متناه لكنها فرضت غير متناهية هف
الوجه الثانى من الوجهين الدالين على بطلان التسلسل ان يقال
مجموع الممكنات المتسلسلة المركبة من العلل والمعلولات
محتاج الى كل واحد منها لاحتياج المجموع الى آحاده التى هى
غيره فيكون المجموع للاحتياج الى الغير ممكنا محتاجا الى
سبب اذ الامكان هو علة الاحتياج وذلك السبب
اما نفس المجموع او امر داخل فيه او خارج عنه والاولان
باطلان والثالث يستلزم المطلوب وذلك لان سبب المجموع
ليس نفسه لاستحالة تقدم الشىء على نفسه وايضا لو كان
هو علة لنفسه كان واجبا اذ ليس المراد بالواجب الا ما
لا يكون محتاجا فى الوجود الى الغير وقد فرض ممكنا هف
ولا الداخل فيه لا يكون الداخل فى المجموع سببا للمجموع لان  اى م
المراد بالسبب السبب التام المستقل الذى لا يحتاج المجموع
الى غيره ح لو كان سبب المجموع امرا داخلا فيه يلزم ان
يكون علة لكل فرد منه اذ لو وقع فرد منه بغيره لم يكن
هو علة مستقلة والداخل لا يصلح لذلك لانه اى الداخل
لو كان علة للمجموع لكان علة لنفسه ولعلله التى هى اجزاء
المجموع حتى يكون علة مستقلة له لكن ذلك باطل لان
الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله والا لتقدم على نفسه

واذا لم يكن علة لنفسه وعلله فلا يكون الداخل علة مستقلة
للمجموع وقد عرفت ان المراد بالعلة هى المستقلة فهو اى
السبب للمجموع امر خارج عنه والخارج عن الممكنات لا يكون  كل م
ممكنا والا لم يكن خارجا فيكون واجبا لانحصار الموجود
فى الممكن والواجب وينقطع به السلسلة ويحصل المطلوب
لا يقال لا نم حصر السبب فيما ذكر بل المؤثر فيه اى فى المجموع
الآحاد التى لا نهاية لها لانها اذا وجدت وجد المجموع
والآحاد المذكورة ليست نفسه بناء على ان جميع اجزاء
الشىء غيره ولا داخلا فيه ولا خارجا عنه لانا نقول ما ذكرته
لا يخل بالمقصود لانه ان اريد بالمؤثر الذى ذكرا عن الآحاد
الغير المتناهية الكل من حيث هو كل ومجموع فهو نفس
المجموع وهو احد الاقسام التى ابطلناه وان اريد به اى
بالمؤثر المذكور كل واحد واحد من الآحاد الغير المتناهية
لزم اجتماع مؤثرات مستقلة هى كل واحد واحد من تلك
الآحاد على اثر واحد هو المجموع من حيث هو وهو اى
اجتماع المستقلات على اثر واحد محال كما مر فى مباحث العلل
وكان مع ذلك المؤثر داخلا على ذلك التقدير وقد ابطلناه
المبحث الثانى فى البرهان على وجود واجب الوجود
من الناس من اثبت امكان العالم وحدوثه ثم يستدل
بذلك على وجود الواجب وهذا طريق الاستدلال بالممكن
على الواجب وبعضهم اعتبر حال الوجود ونظر فيه واثبت
الواجب والمص رحمه الله اشار الى الاول فى الوجه الاول و
الى الثانى فى الثانى فقال ويدل عليه وجهان الوجه الاول
انه لا شك فى وجود حادث وكل حادث ممكن والا اى ان
لم يكن الحادث ممكنا لكان اما واجبا او ممتنعا للانحصار

واخلا لكن

فى الثلث نحو لم يكن معدوما تارة على الاول اذ الواجب يمتنع
عدمه وموجودا تارة اخرى على الثانى اذ الممتنع لا يوجد فثبت
ان الحادث لوجوده بعد العدم ممكن وكل ممكن فله
سبب لما مر ان الامكان علة الحاجة وذلك السبب
لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا يلزم ان يكون
كل ممكن علة لآخر فاما ان يكون ذلك ذاهبا الى غير نهاية
او يعود فى مرتبة على الاول يلزم التسلسل وعلى الثانى الدور
وهما باطلان لاستحالة الدور والتسلسل كما عرفت آنفا الوجه
الثانى لا شك فى وجود موجود فان كان ذلك الموجود
واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا وكل ممكن له
سبب كان له سبب واجب ابتداء او بواسطة اى يجب
ان ينتهى الى الواجب والا يلزم الدور او التسلسل المحالان كما
عرفت فى الوجه الاول ولا يعارض ذلك الدليل فيقال يمتنع
ان يكون سبب الممكن واجبا ابتداء او بواسطة بانه لو كان
موجود واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر فى بحث
الوجود ان الوجود زائد مطلقا فى الواجب والممكن فيحتاج
الوجود لكونه زائدا عارضا لماهيته الى ذاته وماهيته لاحتياج
العارض الى المعروض فيكون له اى لوجوده العارض المحتاج
سبب اما ملاق لوجوده وهو ذاته او صفة له او مباين
عنه غير ذاته فيلزم على الاول تقدم ذاته بوجوده على وجوده
لوجوب تقدم العلة على معلولها بالوجود فيلزم وجوده
مرتين وتحصيل الحاصل وهو باطل ويلزم امكانه على الثانى
لانه محتاج فى الوجود الى الغير فلا يكون واجبا هف وهذه
المعارضة مدفوعة لانا نختار ان سببه ملاق هو ذاته ولا
يلزم تقدمه بالوجود على وجوده لما بينا فى بحث الوجود

ان ذاته

[illegible]

ان ذاته من حيث هى توجب وجوده بلا اعتبار وجود فلا
يلزم تقدمه بالوجود ولا اعتبار عدم فلا يلزم اجتماع الوجود
والعدم وان يكون للعدم دخل فى التاثير فى الوجود واما قولهم
العقل يحكم بان موجد الشىء يجب ان يكون مقدما بالوجود
ممنوع فى ايجاد الشىء نفسه وقد نقل عن بعض المحققين برهان
لا يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وتقريره ان يقال لو كان
موجود لكان الواجب موجودا والمقدم حق لوجود موجود
بيان اللزوم ان يقال ان كان ذلك الموجود واجبا فهو المطلوب
وان كان ممكنا والممكن لا يوجد بنفسه وما لم يوجد لم يوجد
الغير فلو كان الموجودات باسرها ممكنة لزم ان لا يوجد
موجود هف فثبت موجود واجب وهو المطلوب المبحث
الثالث فى معرفة ذاته تعالى مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية
لا تفى بمعرفة كنه ذاته تعالى وذلك لانه غير متصور ومعلوم
بالبديهة اتفاقا ولا قابل اى ذاته غير قابل للتحديد فلا يمكنه
ان يكتسب اصلا تصور ذاته لان اكتساب التصور انما هو
بالتحديد وذاته تعالى لا يقبل التحديد المستلزم للتركيب من الجنس
والفصل لاستحالة التركيب فيه لانه ينافى الوجوب ولذلك اى لاجل
امتناع تحديده لما سأل موسى عليه السلام اى سأل فرعون موسى
وقال ما رب العالمين اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته
حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
فنسب موسى اى نسبه فرعون الى الجنون كما قال ان رسولكم
الذى ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى صفات ابين واظهر
وقال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ان
السؤال عن حقيقته غير معقول والجواب عنه انما هو بما ذكر
والرسم وان كان طريقا الى اكتساب التصور فانه لا يفيد الحقيقة

اى معرفة الحقيقة كما بين فى محله قيل عليه ليس من شان الرسم
بيان كنه الحقيقة ولكن يجوز ان يكون بعض الرسوم بحيث
ينتقل الذهن منه الى حقيقة المرسوم وخالفهم اى الحكماء
المتكلمون وقالوا يجوز ان يعلم كنه حقيقته تعالى ومنعوا
الحصر اى حصر طرق المعرفة فى الضرورة والحد والرسم لجواز
ان يعلم بخلق الله تعالى العلم الضرورى به فى العبد او بالالهام
او الرياضة وتصفية الباطن والزموهم بان حقيقته تعالى
هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم لان الوجود معلوم
والتجرد امر سلبى وهو كونه غير عارض للماهية وهو معلوم
ايضا فحقيقته معلومة قيل عليه حقيقته هو الوجود الخاص
عندهم ولا نم كونه معلوما واما المعلوم فهو الوجود العام
المقول بالتشكيك الفصل الثانى فى التنزيهات اى فيما يجب تنزيهه
تعالى عنه وفيه مباحث خمسة المبحث الاول ان حقيقته تعالى
لا يماثل غيره من حقائق الممكنات ذهب ابو الحسين البصرى
الى ان حقيقته تعالى مخالفة لسائر الممكنات لذاته لا بصفة
يقتضى المخالفة والا اى ان كان حقيقته يماثل غيره ولا شك
فى امتيازه بشئ فالموجب لما به يمتاز ذاته عنه عن غيره
ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لان ذاته وحقيقته
لما كان مماثلا ومساويا لسائر الذوات فاقتضاؤه شيئا به
يمتاز عن غيره دون ذلك الغير ترجيح بلا مرجح وان كان
الموجب لما به يمتاز غيره فان كان ذلك الغير امرا ملاقيا
له كصفة من صفاته عاد الكلام اليه اى الى الملاقى فيقال
ان كان سبب اختصاصه به ذاته لزم الترجيح بلا مرجح بعين ما مر
وان كان غيره فذلك الغير اما ملاق فيعود الكلام ولزم التسلسل
وان كان ذلك الغير الموجب للتميز مباينا عن ذاته منفصلا

عنه كان الواجب محتاجا فى هويته الممتازة عن غيره وحقيقته
الموجودة الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هف لا يقال
نختار ان الموجب للتميز امر ملاق لذاته كصفة من صفاته
قولك فيعود الكلام الى اختصاص تلك الصفة به قلنا حصر
موجب الاختصاص فيما ذكرتم ممنوع بل الصفة المميزة لذاتها
اقتضت الاختصاص به فلا يلزم محذور مما ذكر من الترجيح
بلا مرجح او التسلسل او الاحتياج فى الهوية الى منفصل وذلك
كالفصل اى كاختصاص الفصل بحصة من الجنس فان الفصل
يقتضى الاختصاص بها مع تماثلها لسائر الحصص لذاته والعلة
فانها لذاتها تختص بمعلول معين لانا نقول لا يجوز ان
يكون تعين الذات بسبب تلك الصفة لانها اى الصفة
معلولة الذات المتعينة لان ذاته كافية فيما له من الصفات
والا لزم الاحتياج الى الغير المنافى للوجوب ولو فى صفة
فيكون تعين الذات سابقا على الصفة ولا يقتضى الصفة
تعين العلة التى هى الذات لاستحالة ان يكون المتاخر
سببا للمتقدم وذلك كالجنس فانه لما كان متاخرا عن الفصل
فى الوجود فلا يقتضى تعين الفصل والمعلول المتاخر عن علته
فى الوجود فانه لا يكون مقتضيا لتعين العلة المتقدمة عليها
ولو جاز ذلك اى لو جاز ان يكون الموجب للتميز صفة له
تعالى يقتضى تلك الصفة الاختصاص به مع كونه تعالى مماثلا
لسائر الذوات لجاز ان يتنافى لوازم الامثال وذلك لان
تلك الصفة لازمة لذاته ممتنع الثبوت لغيره مع التماثل بينه
وبين غيره وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوى
سائر الذوات فى كونه ذاتا اذ المعنى به اى بكون الشئ ذاتا
ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهو مشترك بين ذاته تعالى وسائر

الزوات وايضا الوجوه الثلثة الدالة على اشتراك الوجود
تدل على اشتراك الذات بان يقال انا نجزم بذات الشيء على
معنى ان له ذاتا ونتردد في كونه واجبا او ممكنا جوهرا
او عرضا فلو لم يكن الذات مشتركا يلزم من التردد في هذه
الخصوصيات التردد فيها وانا نقسم الذات الى الواجب
والممكن الجوهر والعرض ومورد القسمة مشترك وان
مقابل الذات وهو ما لا يصلح ان يعلم ويخبر عنه واحد فلو لم
يكن مفهوم الذات واحدا يبطل الحصر العقلي وهو ان الشيء
اما ان يكون له ذات او لا فثبت ان ذاته يشارك سائر الذوات
ويخالفه بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام
عند الاكثرين وبالحالة الخامسة التي هي الالوهية عند ابي هاشم
وهي علة للاحوال الاربعة التي هي الموجودية والحيية و
العالمية والقادرية واشار الى جواب دليل قدماء المتكلمين
بقوله فلعل مفهوم الذات وهو ما يصلح ان يعلم ويخبر عنه
مشترك والنزاع فيه لكنه امر عارض لما صدق عليه من الذوات
واشتراك العوارض لا يستلزم اشتراك المعروضات وتماثلها
وقال الحكماء ذاته تعالى نفس وجوده المشارك لوجودنا
في مفهوم الوجود ويتميز عن وجوداتنا بتجرده عن الماهية
وعدم العروض لغيره من الماهيات وقد سبق القول فيه
في بحث الوجود قيل هذا النقل غير صحيح اذ مذهب الحكماء
ان ذاته تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المشارك
لوجودنا المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عن ذاته تعالى
صرح بنفي الجهة بعد نفي الجسمية اذ نفيها لا يستلزم نفي الجهة
لجواز ان يكون شيء ليس جسما ويكون في جهة كالالوان و
الاعراض الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة

خلافا



خلافا للكرامية والمشبهة لم يذكر دليلا على نفي الجسمية
اما لظهوره مما تقدم في اثناء الكتاب ان التركيب اللازم
للجسمية مناف للوجوب او لانه يعلم مما ذكر هنا بادنى
تامل فخصص الدليل بنفي الجهة وقال لنا انه تعالى لو كان في
جهة وحيز والمراد بكون الشيء في حيز كونه مشارا اليه
اشارة حسية بانه هنا او هناك في اي في حيز كون الواجب
في جهة وحيز اما ان ينقسم فيكون جسما اذ ليس المراد
بالجسم الا متحيزا قابلا للقسمة وكل جسم مركب ومحدث
لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف اذ التركيب و
الحدوث ينافي الوجوب او لا ينقسم على تقدير ان يكون في
جهة وحيز فيكون الواجب جزءا لا يتجزى اذ المتحيز الذي
لا يقبل القسمة هو الجوهر الفرد وهو محال بالاتفاق اما
عند نفاة الجزء فظاهر واما عند مثبتيه فلانه يلزم ان
يكون الواجب اصغر الاشياء تعالى عن ذلك وايضا لا يجوز
ان يكون الواجب في حيز وجهة فانه تعالى لو كان في
حيز وجهة لكان متناهي القدر لما سبق في بيان تناهي
الابعاد وكل ما هو متناهي القدر امكن ان يكون مقداره
ازيد من القدر المخصوص او انقص فلا بد لاختصاصه
بذلك القدر المخصوص دون غيره من مخصص ومرجح
فان المخصص ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لتساوي
جميع المقادير بالنسبة اليه وان كان المخصص غيره
لزم الاحتياج وح كان الواجب محتاجا في تقديره الى
مخصص ومرجح هو غيره وهو اي احتياج الواجب الى
الغير محال واحتجوا اي احتج مثبتوا الجهة على دعويهم
بالعقل والنقل اما العقل فمن وجهين الوجه الاول

ان بديهة العقل تشهد ان كل موجودين لابد وان يكون
احدهما ساريا في الآخر كالجوهر والعرض الحال الساري فيه او
يكون احدهما مباينا عنه عن الآخر في الجهة كالسماء الذي جهته
العلو والارض التي جهتها السفل والله سبحانه والعالم موجودان
فيجب ان يكون بينهما احدى النسبتين وهو تعالى
ليس محلا للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا فيه ليكون
هو ساريا في العالم فيكون سبحانه مباينا عنه عن العالم في الجهة
فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الوجه الثاني ان يقال
الجسم يقتضي التحيز والجهة لكونه قائما بنفسه فان العرض لما لم
يقم بنفسه لم يكن متحيزا والله سبحانه يشاركه اي الجسم في ذلك
اي في القيام بنفسه فيشاركه في اقتضائهما اي الحيز والجهة
واما النقل فآيات تشعر بالجسمية كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم
وبالجهة كقوله الرحمن على العرش استوى واجيب عن الاول
من وجهي المعقول بمنع الحصر اي لا نم ان كل موجودين يكون
بينهما احدى النسبتين ومنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء
فيه والبديهي كيف يختلف فيه اهل العقل وعن الثاني من
الوجهين ان الجسم يقتضيهما اي الجهة والحيز بحقيقته
المخصوصة لا لكونه قائما بنفسه وعن الآيات بانها لا تعارض
القواطع العقلية الدالة على نفيهما التي لا تقبل التاويل كما مر
في اول الكتاب ان الدليل السمعي لا يعارض العقلي
اذ العقل اصل للسمع فيفوض علمها اي علم الآيات الى
الله تعالى كما هو مذهب السلف او تاول الآيات كما ذكر في
المطولات فيقال المراد باليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء

المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول والمراد بالاتحاد
كما هو المتبادر عند الاطلاق هو ان يصير شيء بعينه شيئا

آخر

آخر ومعنى بعينه انه صار شيئا آخر من غير ان يزول عنه شيء او
ينضم اليه شيء ويتصور هذا المعنى على وجهين احدهما ان
يكون هناك شيئان كزيد وعمرو فيتحدان بان يصير زيد عمرا
او بالعكس ففي هذا الوجه قبل الاتحاد شيئان وبعده شيء
واحد كان حاصلا قبله والثاني ان يكون هناك شيء واحد كزيد
فيصير هو بعينه شخصا آخر غيره فح يكون قبل الاتحاد امر
واحد وبعده امر آخر لم يكن حاصلا قبله بل بعده وهذا المعنى
اي الاتحاد بهذين المعنيين باطل بالضرورة بحكم بيطلانه
بديهة العقل بعد تجريد الطرفين فان الاختلاف والتغاير
بين الماهيتين وكذا بين الهويتين وبين الهوية و
الماهية اختلاف وتغاير بالذات خلافا يعقل زواله وحاصله
ان التغاير بين كل اثنين مقتضى ذاتيهما فلا يمكن زواله
عنهما كلوازم الماهية ولما كان هذا بديهيا فما ذكر في بيانه
تنبيه فالمناقشة فيه لا يجدي كثير نفع اما الاول وهي نفي الاتحاد
فلانه لو اتحد شيء بغيره فان بقيا موجودين اي الشيئان
ان بقيا موجودين بان يكون لكل منهما وجود كما كانا
قبل الاتحاد فهما اي الشيئان بعد اي بعد الاتحاد اثنان
لا واحد فلا اتحاد به والا اي وان لم يبقيا موجودين كذلك
لم يتحدا ايضا بل اما عدما معا على تقدير عدمهما ووجد ثالث
آخر غيرهما وهذا ليس باتحاد كما ترى بل عدمهما ووجود ثالث
بدلهما او عدم احدهما على تقدير ان يكون المعدوم واحدا منهما
وبقي الآخر ولا اتحاد ح ايضا اذ المعدوم لا يتحد بالموجود
واما الثاني اي نفي الحلول فلان المعقول منه اي من
حلول شيء في آخر قيام موجود هو حال بموجود هو محله
على سبيل التبعية اي بحيث لا يقوم الاول بنفسه بل بما قام به

ولا يعقل في الواجب ذلك والا لزم احتياج الواجب في
وجوده الى الغير فلا يكون واجبا هف هذا واعلم انه نقل
عن الجيل يوحنا انه سال فيلقوس وهو واحد من الحوارين
عن عيسى عليه السلام انك تقول قال ابي كذا وامرني بكذا ارنا
اباك قال عيسى يا فيلقوس من راني فقد راى الاب فكيف تقول
ارنا الاب ولا تومن واني بابي وابي بي وان الكلام الذي
اتكلم ليس من قبل نفسي بل من قبل ابي الحال في وهو الذي
يعمل هذه الاعمال التي اعمل امره وصدق اني بابي وابي بي
هذا لفظه المنقول الى العربيه ويدل ظاهرا على الاتحاد والحلول
كما قال وحكي القول بهما اي بالحلول والاتحاد عن النصارى
حيث قال بعضهم انه اتحد بالمسيح واخر انه حل فيه واتحدا
سوية بلاهوته وجمع من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرناه
بان فساده بما بيناه وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره
اولا ليتادى التصديق به اثباتا ونفيا ثانيا لان التصديق
بالشيء انما يتصور بعد تصور معناه المبحث الرابع في نفي
قيام الحوادث بذاته تعالى يعني يمتنع ان يكون ذاته محلا
للحوادث قيل تنقسم صفاته تعالى الى ثلاثة اقسام صفة
حقيقية عارية عن الاضافة كالوجود والحيوة وصفة
حقيقية يلزمها اضافة كالعلم الذي له تعلق بالمعلومات
وصفة اضافية محضة كالقبلية وتعلق العلم بالمعلوم ولا نزاع
في جواز التغير في الاضافات واما الصفات الحقيقية
المستلزمة للاضافة كالعلم مثلا فالكرامية يجوزون التغير
فيها دون غيرهم واعم قسم الصفات فقال اعلم ان صفات
البارى تعالى ينقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان
والخارج كتعلق العلم بالمعلومات والقدرة بالمقدورات ٩

والارادة

والارادة بالمرادات وهي اي الاضافات متغيرة متبدلة ولا يلزم
من تغيرها تغير في الذات لان تغير الاضافة لا يستلزم تغير
ذات المضاف الذي هو العلم القائم بذاته فلا يلزم منه تغير في
الذات والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة وهي
اي الصفات الحقيقية قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية
فانهم يجوزون حدوثها لنا على عدم جواز تغير صفته وجوه
اربعة الوجه الاول ان تغير صفاته الحقيقية بحيث يحدث
في ذاته صفة لا تكون فيها قبل يوجب انفعال ذاته لانه لا معنى
لانفعال الذات الا الهيئة الحاصلة لها بسبب حدوث صفة فيها
وهو اي انفعال ذاته بحدوث صفة فيها محال لانه من توابع
المادة فلا يحصل الا للمادي وهو تعالى منزه عن ذلك وقيل
في توجيه هذا الدليل انه لو قامت الحوادث بذاته فهو عين
النزاع فاتحد الملزوم واللازم وان كان المراد غير ذلك فالشرطية
ممنوعة الوجه الثاني من الاربعة ان يقال صفاته الحقيقية
مما يصح اتصافه تعالى به لانها صفة له ومعلوم ان كل ما يصح
اتصافه تعالى به فهو صفة كمال وفاقا لامتناع اتصافه بصفة
هي نقص فصفاته الحقيقية كلها صفات كمال فلو خلا تعالى
عنها ولو في آن كان ناقصا لخلوه عما هو كمال له وهو اي
النقص محال عليه تعالى قيل عليه لا نم انه لو خلا عن تلك
الصفة لكان ناقصا وانما يلزم النقص لو لم يحصل له صفة
اخرى الكمال منها بدله وهو ممنوع ولا يبعد ان يقال الصفة الاولى
لما كانت صفة كمال فالخلو عنها يستلزم نقصا لانه يخلو
عن تلك الصفة المخصوصة التي هي كمال في الجملة لكنه بريء
عن النقص مطلقا ويجي بعيد هذا ما يفيد ايضاحه الوجه
الثالث من الاربعة ان يقال لو جاز تغير صفاته الحقيقية

يستلزم تغير ذاته وهو معطل الدعوى بشيء
لا يقال ان كان المراد بالتغير
قيام الحوادث بذاته صح

هو

وحدوثها لصح اتصافه بمحدث وذلك باطل فيقال لو صح اتصافه
بمحدث لصح اتصافه به بذلك المحدث ازلا لكن التالي باطل اذ يلزم
منه صحة وجود الحادث في الازل واشار الى بيان الملازمة
بقوله اذ لو قبل ذاته صفة محدثة لكان ذلك القبول من
لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته دفعا للتسلسل
وذلك لانه اذا لم يكن تلك القابلية والصحة لازمة لذاته او
منتهية الى قابلية لازمة فلا محالة يكون تلك القابلية لامر آخر
غير ذاته فهو اما امر مباين ويلزم افتقاره الى منفصل
وهو باطل لاستلزامه افتقار الواجب الى غيره او صفة
اخرى له فينتقل الكلام الى قابليته لتلك الصفة الاخرى انها
ان كانت لذاته فهو المطلوب وان كان لصفة اخرى ننقل
الكلام اليها ويلزم التسلسل او الانتهاء الى ما يلزم ذاته واذا ثبت
ان القابلية والصحة لازمة لذاته فلا ينفك تلك الصحة والقابلية
عنه تعالى ثم اشار الى بطلان التالي بقوله وصحة الاتصاف
بالصفة المحدثة متوقفة على صحة وجود الصفة توقف
اي كتوقف النسبة التي هي صحة اتصافه بتلك الصفة المحدثة
على المنسوب اليه الذي هو الصفة المحدثة وذلك لان اتصاف
الشيء بصفة نسبة بينه وبين تلك الصفة فتحققها انما
هو بتحقق المنتسبين فيصح وجود الحادث ازلا وهو
محال لان الحادث ما له اول والازل ما لا اول له فيتنافيان
فثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث فيجعله كبرى لقولنا
الله تعالى ازلي لينتج من الشكل الاول انه تعالى لا يتصف
بالحوادث لكن المص زاد عليه فقال وينعكس اي هذا القول
وهو ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث بعكس النقيض الى ان
كل ما هو متصف بالحوادث لا يكون ازليا فيجعله كبرى

لقولنا

لقولنا الله تعالى ازلي لينتج من الشكل الثاني الله تعالى لا يتصف
بالحوادث الوجه الرابع ان يقال لو جاز تغير صفاته
الحقيقية وحدوثها فلا بد له من مقتضي فيقال المقتضي
للصفة الحادثة له ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته كصفة
قديمة له لزم ترجيح احد الجائزين وهو تخصيص ذلك الحادث
بوقت دون وقت آخر بلا مرجح لان الذات ولوازمها
متساوية النسبة الى جميع الاوقات وان كان المقتضي
للصفة الحادثة وصفا آخر محدثا من صفاته لزم التسلسل
لانه ينتقل الكلام الى اختصاص ذلك الوصف بهذا الوقت
دون وقت آخر فان كان لذاته او لازمها لزم الترجيح
بلا مرجح كما مر وان كان وصفا آخر محدثا ينتقل الكلام اليه
ويتسلسل وان كان المقتضي شيئا آخر غير ذلك اي غير ذاته و
صفاته كان الواجب مفتقرا ومحتاجا في صفته
الحادثة الى امر منفصل عنه والكل اي جميع ما ذكر من
الترجيح بلا مرجح او التسلسل او الافتقار محال كما لا يخفى ولقائل
ان يقول انه تعالى قيل يجوز حمله على اعتراض على الوجه
الرابع فيقال المقتضي لتلك الصفة الحادثة ليس امرا
منفصلا ليلزم افتقاره وانفعال ذاته تعالى لانه تعالى
لا ينفعل عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى
صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطا بانقراض الصفة
الاخرى او مختصة كل منها بوقت وحال معين وذلك
التخصيص لتعلق الارادة منه تعالى بها في ذلك
الوقت دون غيره من الاوقات وخلف عطف
على قوله مشروطا اي كل واحدة منها خلف وبدل لما زال
عنه من الصفات فيكون الكلام مطرحا اي محقوظا

في جميع الاوقات فان قيل لما كان كل واحدة من تلك الصفات
المتعاقبة صفة كمال فعند زواله يلزم النقص بخلوه عنه
قلنا يجوز ان يكون كونه صفة كمال مشروطا بحضور ذلك
الوقت الذي اختص به فلا يكون الخلو عن تلك الصفة عند
انقضاء وقتها نقصا وهذا هو الذي وعدناك به وقوله
وامكان الاتصاف بها على هذا اشارة الى جواب سوال مقدر
هو ان يقال لو كانت ذاته مقتضية للصفات المتعاقبة
الحادثة لصح ذاته بكل واحدة من تلك الصفات في الازل (هامش: اتصافه)
وقد ثبت بطلانه فيجاب عنه بان امكان اتصاف الذات
بهذه الصفات المتعاقبة لما توقف على امكانها اي امكان
كل واحدة من تلك الصفات المتعاقبة وامكانه مشروط بانقضاء
الصفة التي قبلها في لم يكن الاتصاف قبل امكانها اي امكان
الصفة فلم يلزم اتصافه بها في الازل اذ امكان الاتصاف بها
انما كان بعد امكانها ولما لم يكن وجود الصفة الحادثة في
الازل لم يمكن الاتصاف بها فيه ويمكن حمله على الدلائل الاربعة
كلها اما على الاول فان يقال قوله بتغير صفاته وحدوثها فيه
يوجب انفعال ذاته ان اريد به ان ذاته لا تنفعل ولا تتأثر
عن الغير بمعنى ان شيئا لا يوثر فيه فمسلم لكن لا يلزم من تغير
صفته وحدوثها ذلك لم لا يجوز ان تقتضي ذاته صفات
متعاقبة كل واحدة منها مشروط بانقراض الاخرى فلا ينفعل
ذاته عن امر منفصل بل عن ذاته اذ المقتضي لحدوث صفة
بعد انقراض الاخرى ذاته وان اريد به انه لا يجوز انفعال
ذاته بحدوث صفة فيه فممنوع بل هو اول المسئلة واما على
الثاني فان يقال قوله كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم
ولكن لا نم انه لو خلا عنها يلزم النقص وانما يلزم ان لو لم يكن

بدل

بدل الصفة الزائلة صفة اخرى وح لا يلزم النقص بل الخلو عنها
واما على الثالث فبان يقال الملازمة ممنوعة اي لا نم انه لو
صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف
بالصفة المحدثة قبل امكان الصفة غير ممكن ضرورة امتناع
الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة المحدثة لم يتحقق
في الازل لان امكانها مشروط بانقضاء الصفة التي قبلها
وفيه تامل واما على الرابع فقد عرفته وايضا يقال فيه نختار
ان المقتضي للصفة الحادثة ذاته تعالى ولا نم لزوم ترجيح
احد الجائزين بلا مرجح لجواز ان يكون المرجح تعلق ارادته
بها في وقت معين وحال لم يكن قبل ذلك احتجوا اي احتج
القائلون بجواز اتصافه تعالى بالصفة الحادثة على مطلوبهم (هامش: بلغ)
بوجهين الاول الاحتجاج بانه تعالى لم يكن فاعلا للعالم
في الازل لان العالم حادث فلا يكون الله فاعلا له في الازل
لان وجود الفاعل بصفة الفاعلية بدون المفعول محال
بالضرورة ثم صار الله فاعلا له بايجاده بعد العدم فالفاعلية
صفة حادثة له تعالى فيكون محلا للحوادث وهو المطلوب
واحتجوا ثانيا بان الصفات القديمة يصح قيامها به تعالى
بالاتفاق وصحة قيامها به تعالى انما هو لمطلق كونها صفات
ومعاني لا دخل للقدم فيها لان القدم لكونه عبارة عن نفي
الاولية عدمي لا يصلح ان يكون جزءا من المقتضي لصحة
الاتصاف لانه وجودي اذ هو نقيض اللاصحة العدمية
والحوادث تشاركها اي الصفات الحادثة تشارك القديمة
في ذلك اي في كونها صفات ومعاني فيصح قيامها اي الصفة
الحادثة بذاته تعالى كما يصح قيام الصفة القديمة بها واجيب
عن الاول بان ما ذكرتم انما يدل على التغير في تعلق صفاته

ولاشك في ان التغير في الاضافة والتعلق جائز لا في الصفة
القديمة لانه لا تغير فيها لان كونه تعالى فاعلا اضافة وتعلق
عرض لقدرته تعالى بعد ان لم يكن واجيب عن الثاني بان
المصحح لقيام تلك الصفات القديمة هنا بقيها المخصوصة
ولا اشتراكها مع الحوادث في الحقيقة او لعل القدم وان
كان عدميا شرط في صحة قيامها بذاته ان سلم ان المصحح
كونها صفات ومعاني لانه يجوز ان يكون العدمي شرطا
في صحة القيام اذ الحدوث مانع من القيام بذاته المبحث
الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى اجمع العقلاء
من المتكلمين وغيرهم على انه سبحانه غير موصوف بشيء من
الالوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذات الحسية
فانها اي الامور المذكورة تابعة للمزاج الذي هو الكيفية المتوسطة
الحاصلة من تفاعل العناصر فلا تتصور في حقه تعالى واما اللذة
العقلية فقد جوزها الحكماء في شانه تعالى وقالوا من تصور
في نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات لان حظ
مدركه اعظم المدركات وهو ذاته على ما هي عليه ثم علمه بسائر
الموجودات على الوجه الاتم الاكمل فلا بعد من ان يلتذ به
لذة عقلية هي علمه بذاته وبالموجودات قيل لا يبعد ان يكون
ذلك مخصوصا بمن هو في نفسه ناقص ثم يحصل له كمال
فاذا راى لنفسه كمالا بعد نقص فرح به والله تعالى منزه عن
ذلك الفصل الثالث في التوحيد اي في بيان ان واجب
الوجود واحد احتج عليه الحكماء بان وجوب الوجود وهو
تاكيد الوجود ولهذا قيل بوثيقه نفس ذاته اذ لو كان عارضا
لذاته ولا شك ان العارض محتاج الى معروضه والمحتاج
الى الغير ممكن فيلزم امكان الوجوب والذات انما تجب

به فيلزم

به فيلزم امكانها وهو محال واذا كان الوجوب نفس ذات
الواجب وماهيته فلو شارك فيه في الوجوب واجب
غيره ولابد في التعدد من الامتياز امتاز الواجب الاول
عنه عن الواجب الآخر بالتعين اذ كل مشتركين في الماهية
انما يمتاز احدهما عن الآخر بالتعين ويلزم التركيب في
الواجب اي في هويته المخصوصة الموجودة والتركيب
مناف للوجوب لانه يستلزم الاحتياج المنافي له قيل
الاولى ان يقال لو تعدد الواجب لتشاركا في الوجوب
الذي هو نفس حقيقتهما وامتاز بالتعين العارض لهما
فعلة التعين ان كان نفس الحقيقة امتنع التعدد وان
كانت غيرها لزم افتقار الواجب في التعين الى الغير وهو
محال وهذا عائد الى ما هو المشهور فيما بينهم ان واجب
الوجود واحد لان حقيقته وماهيته يقتضي تعينه وكل
ما هو كذلك فنوعه منحصر في فرده والمتكلمون احتجوا على
ذلك بوجهين الاول ما اشار اليه بقوله بانا لو فرضنا الهين
قادرين على الممكنات لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي
يكون كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات لان مصحح التاثير
هو الامكان المشترك بين جميعها ومصحح التاثير هو القدرة
المشتركة بين الالهين ولو كان كذلك فلا يوجد شيء منها
اي من الممكنات لانه ان وجد شيء منها فاما ان يوجد باحدهما
فقط ويلزم الترجيح بلا مرجح لان كلا منهما واجب قادر عليه
فترجيح احدهما بالتاثير فيه دون الآخر ترجيح من غير مرجح
وهو باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح بالبديهة العقلية
او يوجد بكل واحد منهما فيلزم اجتماع مؤثرين تامين على
اثر واحد وهو باطل كما اشار اليه بقوله وامتناع اي لامتناع

اجتماع موثرين تامين على اثر واحد كما مر في مباحث العلل و
الوجه الثاني وهو المسمى برهان التمانع الماخوذ من قوله
تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ما اشار اليه بقوله وايضا
لا يجوز تعدد الواجب القادر اذ لو تعدد فان اراد احدهما
حركة جسم فان امكن للآخر الواجب هو ايضا ارادة سكونه
في ذلك الوقت فلنفرض ذلك اذ الممكن هو الذي لم يلزم
من فرض وقوعه محال وح اي حين اذا فرض ان الواجب
الآخر اراد سكون ذلك الجسم اما ان يحصل مرادهما معا و
يلزم اجتماع النقيضين حركة الجسم وسكونه في زمان واحد
او لا يحصل مراد كل واحد منهما ويلزم ارتفاع النقيضين مع
استلزام عجز الواجب لعدم حصول مراده واشار الى ما
ذكرنا بقوله وكلاهما اي حصول مرادهما وعدم حصوله محال
كما عرفت او يحصل مراد احدهما وحده دون الآخر فيلزم عجز الآخر
الذي لم يحصل مراده والعاجز لا يكون الها فالاله هو الاول
القادر وان لم يمكن للواجب الآخر ارادة سكون ذلك الجسم
في ذلك الوقت فيكون المانع عن ارادة سكونه ارادة
الواجب الآخر اي الاول حركته لان سكونه ممكن كحركته
وكل ممكن يمكن تعلق ارادة الواجب به بالنظر الى نفسه
فعدم امكانه ليس الا لارادة الواجب الاول حركته فيلزم
عجزه اي عجز الواجب الآخر الذي لا يمكن له ان يريد
سكونه لانه لو انفرد لا شك انه يصح منه ارادة سكونه و
عند الاجتماع يمتنع منه تلك الارادة فيلزم عجزه والعاجز
لا يكون الها لان العجز ينافي الالهية كما لا يخفى فلا يكون
الواجب الآخر المفروض الها الها فالواجب لا يكون الا
واحدا وهو المطلوب ولا يخفى ان الدليلين انما يدلان

على

على نفي التعدد في القادر فاخذ الحكماء اعم واسد ولذلك ايد
قول المتكلمين بقوله ويجوز التمسك والاستدلال على التوحيد
اي بيان وحدة الاله بالدلائل النقلية مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله
الا هو لعدم توقفها اي الدلائل النقلية عليه على التوحيد بل انما
يتوقف الدليل النقلي على صدق الرسول الدال عليه ظهور
المعجزة منه بخلاف وجود الواجب فانه لا يصح بالدليل
النقلي لانه يتوقف على صدق الرسول الموقوف على وجود
الواجب الذي هو رسول منه الى الخلق الباب الثاني
من الكتاب الثاني في صفاته تعالى الثبوتية وفيه فصلان
لان تلك الصفات التي يبحث عنها في هذا الباب اما ان
يتوقف عليها افعاله تعالى او لا فعين لكل فصلا الفصل
الاول في الصفات الثبوتية التي يتوقف عليها افعاله و
فيه مباحث اربعة المبحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون
على ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه ايجاد العالم وتركه
فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يمتنع انفكاكه عنه وهذا
مذهب اهل الملة واما الفلاسفة فانهم ذهبوا الى ان ايجاد
العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وذلك
لانهم اعتقدوا ان جود وجود العالم منه تعالى على ذلك
النظام كمال له تعالى فلا يجوز خلوه عنه كما لا يجوز خلوه عن
العلم الذي هو صفة كمال له واما انه تعالى قادر بمعنى ان شاء
فعل وان شاء ترك ولم يفعل فهو متفق عليه بين الحكماء و
المتكلمين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشية الفعل الذي
هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات
الكمالية كما عرفت فمقدم الشرطية الاولى واجب الحصول و
مقدم الثانية ممتنع الحصول والشرطيتان صادقتان

بلغ

فى حق البارى تعالى واستدل لمقصّ على انه تعالى قادر يعنى ٥
انه صح منه الفعل والترك بقوله لانه لو كان الله موجبا بالذات
ولم يتوقف تاثيره فى العالم وايجاده على شرط حادث ٥
سواء لم يتوقف على شرط اصلا او يتوقف على شرط قديم
لزم قدم العالم لوجود علته التامة التى هى الواجب تعالى
وحده على تقدير عدم توقفه على شرط او هو مع شرطه القديم
ان توقف عليه وامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة
كما مر فى بحث العلة وان توقف تاثيره فى العالم على شرط ٥
حادث فاما ان يتوقف وجود العالم على وجوده ٥
اى وجود ذلك الحادث كالكلام فى حدوث العالم لانه
لحدوثه يحتاج الى حادث آخر ننقل الكلام اليه وهكذا فيلزم
اجتماع حوادث متسلسلة مترتبة بالطبع لان كل سابق ٥
منها شرط للاحق لا نهاية لها وهو اى اجتماع حوادث كذلك
محال لما مر من امتناع التسلسل او يتوقف وجود العالم
على انتفاعه اى عدم ذلك الشرط الحادث فيلزم تعاقب حوادث
متعاقبة وذلك لان حصول ذلك الشرط الذى هو عدم ٥
الحادث يتوقف على عدم حادث آخر قبله وهكذا الى ما
لا اول لها اى الى غير النهاية وهو اى تعاقب حوادث الى
غير النهاية محال ايضا كالاول لانه يلزم تناهيه على تقدير
عدمه وذلك لان جملة ما حدث من الحوادث فيما مضى
الى زمان الطوفان اذا طبق على ما مضى من الحوادث الى
يومنا هذا يعنى ما مضى من الحوادث الى زمان الطوفان
وما مضى منها الى يومنا سلسلتان فاذا طبق احديهما على
الاخرى فان لم يكن فى الثانى الذى هو ما مضى من الحوادث
الى يومنا ما لا يكون بازائه فى الاول وهو ما مضى من

صح
الشرط الحادث فيلزم
اجتماع حوادث
لان الكلام فى حدوث
ذلك الشرط صح

اى كالاجتماع ٥

الحوادث

الحوادث الى زمان الطوفان شىء ساوى الزائد وهو
ما مضى الى يومنا الناقص وهو ما مضى الى زمان الطوفان
لانهما فى الطرف الثانى الذى فرض انهما غير متناهيين ٥
فيه متساويتان والثانية زائدة على الاولى لما مضى من الطوفان
الى يومنا ومساواة الزائد مع الناقص محال بديهة وان
انقطع الاول بان لا يكون فيه شىء يكون بازاء شىء من
الثانى يلزم تناهيه والثانى انما زاد عليه على الاول بمقدار
متناه وهو ما مضى من الحوادث من زمان الطوفان
الى يومنا فيكون الثانى متناهيا ايضا اذ الزائد على المتناهى
بمقدار متناه متناه كما لا يخفى فما فرض غير متناه يلزم ان
يكون متناهيا هف قيل ان الدليل المذكور لا يتم لانا نختار
ان الواجب موجب قوله يلزم قدم العالم قلنا اللزوم ممنوع
وانما يلزم ان لو كان وجوده ازلا ممكنا لكن تخلف عنه
عن الموجب العالم لامتناع وجوده ازلا وذلك لانه كما
يعتبر فى وجود الاثر وجود العلة التامة يعتبر امكانه ايضا
ويجوز ان يقال امتناع وجوده ازلا اما بحسب ذاته او
بالغير فان كان الاول يلزم الانقلاب لوجوده بعد الزوال
وهو محال وان كان الثانى فلابد لوجوده من زوال
ذلك فوجوده مشروط بشرط فهو اما وجودى او عدمى
ويعود احد المحذورين المذكورين وهو اجتماع الحوادث
او تعاقبها ويتم الدليل سالما عن المنع قلنا فى الجواب انه
يمتنع وجود العالم ازلا متحركا اذ الحركة ينافى الازلية واما
وجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا فيجوز وجوده
ساكنا فى الازل فيلزم قدم العالم وهو باطل قيل عليه قد مر
فى مباحث حدوث الاجسام ان وجوده ساكنا ومتحركا ازلا محال

سلمناه اي سلمنا ان وجوده في الازل ما كان ممتنع ايضا لكن
كان من الممكن ان يتقدم وجوده على الزمان الذي وجد
فيه بمقدار ما كيوم او شهر مثلا لانه لا يصير بذلك ازليا
وح تحقق وجود العلة التامة وهو الموجب وزوال
المانع وهو الازلية فيجب وجوده ح لكنه باطل كما لا يخفى
فلا يكون الواجب موجبا قيل بتوجيه ذلك ان يقال
سلمنا بطلان القسمين الاولين وهو قدم العالم واجتماع
حوادث غير متناهية لكن لا نم امتناع تعاقب الحوادث
لا الى نهاية والذي ذكر في بيانه انما يتم اذا كان الجملتان
موجودتين لتتصفا بالزيادة والنقصان لكن الجملتين
غير موجودتين لتعاقب افرادهما فلا يتصفان بالزيادة
والنقصان لانهما وصفان للموجودات ونتوقف هنا
الكلام وهو ان الزيادة والنقصان من صفات
الموصوفات بالزمان فان اجزاءه غير موجودة لعدم
استقرارها مع اتصافه بالزيادة والنقصان كما يقال الزمان
الدورة التامة لزحل ازيد من زمان الدورة التامة للمشتري
وزمان دورة القمر انقص منهما قيل سلمنا ان موجد
العالم ليس موجبا بل قادرا مختارا لكن لا يلزم من
ذلك كون الواجب مختارا لم لا يجوز ان يكون
موجد العالم وسطا مختارا بان يوجد الموجب وسطا
بالايجاب وذلك الوسط القديم لكونه اثر الموجب يوجد
العالم بالاختيار قلنا في الجواب لا يجوز القول بثبوت
الوسط المختار لان ذلك الوسط غير الواجب الواحد
وثبت ببرهان التوحيد ان كل ما سوى الواحد الموجب
ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر اذ الامكان علة الافتقار

وكل

وكل مفتقر محدث لان تاثير المؤثر فيه بالايجاد ولا يجوز
ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فبقي ان
يكون التاثير اما في حال الحدوث او القدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر وهو الوسط واذا كان الوسط حادثا
لا يكون اثرا ومعلولا للموجب لان اثر الموجب قديم كما مر
في بحث القدم فيكون معلول القادر فعله وهو الواجب
قادر مختار وهو المطلوب وقد يقال ان اريد بحال البقاء
زمان الوجود فنختار ان التاثير في زمان الوجود ولا
يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ان لو يفيد المؤثر وجودا
آخر ولكنه يوجد بهذا الوجود وان اريد بذلك انه لا
يجوز التاثير في الاثر الموجود فنختار ان التاثير في الاثر
الموجود من حيث هو بلا اعتبار وجوده وعدمه وان
كان والحاصل ان تاثير المؤثر في الاثر في ماهيته من حيث
هو بدون اعتبار وجوده وعدمه وان كان في زمان
وجوده هذا الوجود الذي حصل منه لا وجود آخر
ليلزم تحصيل الحاصل احتج المخالف لكون الواجب قادرا
مختارا بوجوه اربعة الوجه الاول ان المؤثر في وجود
العالم ان استجمع الشرائط المعتبرة في مؤثريته سواء كانت
وجودية او عدمية وجب الاثر ح والا اي وان لم يجب
الاثر عند حصول جميع الشرائط لكان يجوز مع ذلك
ترك الاثر منه ولا شك في جواز الفعل منه ايضا فيكون
فعله تارة وتركه اخرى مع جواز كل منهما على السواء بالنسبة
اليه ترجيحا بلا مرجح وهو باطل وان لم يستجمع المؤثر
تلك الشرائط امتنع الفعل منه لامتناع وجود المشروط
بدون الشرط ح فيكون الاثر اما واجبا او ممتنعا ومع

احدها لا تتحقق القدرة والاختيار واجيب عنه اولا بان
القادر وتوجيهه ان يقال ان الموثر مستجمع لجميع الشرائط
قوله فيجب منه الفعل قلنا قوله والا لكان فعله تارة وتركه
اخرى ترجيحا بلا مرجح قلنا استحالة ذلك في حق القادر ممنوع
فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع
كما ان الجائع اذا عرض عليه رغيفان متساويان يختار
احدهما الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه بلا مرجح والهارب
من السبع اذا ظهر له طريقان يمكن له السلوك فيهما هربا عنه
يسلك احد السبيلين بلا مرجح وقوله وليس ذلك اشارة
الى جواب سوال مقدر كانه قيل لو جاز الترجيح بلا مرجح لجاز
حدوث الحادث بلا سبب اذ امتناع ذلك لذلك فيودي
الى انسداد باب اثبات الصانع فاجاب بان ذلك اي ترجيح
القادر احد المتساويين على الآخر بلا مرجح وداع ليس
كحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان هذا ترجح احد المتساويين
على الآخر بلا علة وسبب وذلك محال بالبديهة واما ذلك
فهو ترجيح من القادر بلا داع وذلك جائز بل واقع
كما بين في الجائع والهارب واشار اليه بقوله فان
البديهة شاهدة بالفرق بينهما لكنا بينا قيل الترجيح بلا مرجح
يؤول الى الترجح بلا مرجح لانه اذا استجمع الموثر الشرائط
المعتبرة في موثريته ومع ذلك جاز له تركه ففعله وتركه
حينئذ متساويان بالنسبة اليه فلا يخلو اما ان يحتاج الفعل
حينئذ الى شرط آخر اولا فان كان الاول كان ما فرض جميع
الشرائط ليس جميعها هذا وان كان الثاني فوقوع الفعل
دون الترك ترجيح بلا مرجح وما قيل من قصة الجائع
والهارب فيقال ان هناك مرجحا وان لم يعلم كيفيته

بلغ

وعدم العلم

وعدم العلم لا يستلزم العدم والله اعلم واجيب عنه ثانيا بان وتوجيهه
ان يقال ان اريد باستجماع الشرائط المعتبرة في وجود الفعل
فنختار ان الموثر لم يستجمعها قوله فامتنع منه الفعل قلنا
ممنوع وانما يمتنع اذا لم يستجمع شرائط الممكنة لكنه استجمع شرائط
الممكنة والاقتدار على الفعل ووجود الفعل حينئذ يتوقف على
تعلق الارادة اي ارادة القادر المختار به فاذا انضم تعلق
الارادة مع شرائط الممكنة حصل الفعل وان اريد باستجماع
الشرائط جميع الشرائط المعتبرة في الممكنة مع تعلق الارادة به
نختار ان الموثر استجمعها قوله فيجب الفعل قلنا مسلم قوله
ومع الوجوب لا تتحقق الاختيار قلنا ممنوع اذ الوجوب
الذي هو بالارادة لا ينافي الاختيار بل يحققه كما يظهر بالتامل
الصادق وقد اشرنا اليه في اثناء الكتاب الوجه الثاني من
الوجوه التي تمسك بها المخالف للقول بان الموثر الواجب
قادر هو انه لو كان الموثر قادرا لزم ان لا يحصل المقدور
لان حصوله يستلزم الدور بيانه ان اقتدار القادر على المقدور
نسبة بينه وبين المقدور فيتوقف الاقتدار على تميزه
المقدور في نفسه اذ ما لم يتميز المنتسبان لا يمكن تحقق
النسبة بينهما واختصاصهما بتلك النسبة فلا بد في تحقق
الاقتدار من تميز المقدور المتوقف تميزه على ثبوته
اي ثبوت المقدور لان كل متميز ثابت اذ التميز صفة ثبوتية
يقتضي ثبوت الموصوف به لكن ثبوت المقدور متوقف
على اقتدار القادر وايجاده بالقدرة فيلزم الدور لتوقف
الاقتدار على ثبوت المقدور الموقوف على الاقتدار ونوقض
هذا الدليل نقضا اجماليا بالايجاب وتقريره انه لو صح ما
ذكرتم لزم ان لا يكون الموثر الواجب موجبا ايضا لان

الايجاب نسبة بين الواجب والفعل الموجب فيتوقف على
تميز الموجب وتميزه يتوقف على ثبوته الموقوف على الايجاب
كما ذكرتم بعينه فيلزم الدور وح يلزم ان لا يوثر شئ في شئ لا
ايجابا ولا اختيارا ثم بعد النقض اجيب بما ينحل منه الاشكال
وذلك بان التميز اى تميز المقدور في علم القادر لا في الخارج
فيتوقف الاقتدار على تميز المقدور الثابت في علم القادر و
يتوقف ثبوته الخارجي على الاقتدار فلا دور الوجه الثالث
من تلك الوجوه ان يقال لو كان المؤثر الواجب قادرا فح
المقدور له لا يخلو عن وجود او عدم اذ لا واسطة بينهما كما
عرفت والحاصل له الوجود واجب حال الوجود والمقابل
له اى للوجود ممتنع اى الحاصل له العدم حال العدم ممتنع
الوجود فالمقدور لا يخلو من حالين اما الوجوب او ه
الامتناع فانتفت المكنة من الاقتدار اذ لا قدرة على ه
الواجب والممتنع كما لا يخفى واجيب عنه بان المكنة
من الاقتدار حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال
وتوجيه ذلك ان يقال نختار ان المقدور معدوم في الحال
قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا ان اردتم بامتناعه
انه ممتنع في الحال فمسلم وذلك لا ينافي تمكن القادر
عليه بايجاده في الاستقبال على معنى انه في الحال متمكن
من الايجاد في الاستقبال فيكون في الحال ظرفا للتمكن
وفي الاستقبال ظرفا للايجاد فلا يرد ما قيل لا مكنة في
الحال على الشئ ثم يوجد في الاستقبال لان شرط الحصول
في الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول في الحال
وان اردتم بامتناعه امتناعه في الاستقبال فممنوع او
اجيب بان المكنة والاقتدار حاصلة في الحال بالنظر

الذي م

الى ذاته

الى ذاته اى ذات المقدور من حيث هي مع عدم الالتفات الى
ما هو عليه في الحال من الوجود او العدم وتوجيهه ان نقال
نختار ان المقدور معدوم قوله المعدوم حال العدم ممتنع قلنا
ان اردتم بامتناعه ان ذاته من حيث هي بلا اعتبار العدم
معه ممتنع فممنوع بل هي ممكنة في ذاتها والمكنة والاقتدار
عليها حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته بدون اعتبار ما هي
عليه في الحال من الوجود او العدم وان اردتم بامتناعه ه
امتناعه مع قيد العدم فمسلم ولا ينافي المكنة والاقتدار عليه
من حيث هو بلا اعتبار العدم معه وحاصله ان للقادر
ايجاد ذات المقدور من حيث هي لا ان يوجدها مع قيد
الوجود او العدم +محه الوجه الرابع منها ان يقال لو كان
المؤثر الواجب قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لكن
التالي باطل اذ الترك نفي محض اذ لا فرق بين قولنا لم يكن
المؤثر مؤثرا وبين قولنا اثر تاثيرا عدميا اذ لا تمايز في العدم
واذا كان نفيا محضا فلا يكون مقدورا اذ متعلق القدرة
لا بد وان يكون امرا حاصلا بعد العدم وكذلك الترك عدم
مستمر لان معنى ما اوجد القادر الشئ انه بقاه على عدمه
الاصلي واذا كان الترك عدما مستمرا فلا يكون الترك مقدورا
للقادر اذ العدم المستمر حاصل وتحصيل الحاصل محال وكذلك
الترك لا يكون فعلا لانه نفي محض فلا يصلح لان يكون اثرا
للقدرة واما الملازمة فظاهرة لانه فسر القادر بمن يصح
منه الفعل والترك ولهذا لم يتعرض لبيانها وبادر الى نفي
التالي واجيب عنه بان القادر هو الذي يصح منه ان
يفعل المقدور ويوجده وان لا يفعل اى لا يخرج المقدور
الى الوجود بل يبقيه على عدمه والتبقية على العدم مقدور

+ يلزم اما تحصيل الحاصل او اجتماع الوجود والعدم ه مصح

للقادر لان اثر القدرة لايجب ان يكون امرا وجوديا او يقال
المراد بقوله ان لايفعل ان يمسك نفسه عن الايجاد وهو امر وجودي
يصلح لان يكون اثرا للقدرة وليس المراد بقوله يصح منه الترك ان
يصح منه ان يفعل العدم واليه اشار بقوله لا ان يفعل القادر
الترك الذي هو عدم فرع على كون المؤثر الواجب قادرا لما
اثبت قادرية المبدا بالدليل ودفع شبه المخالف قال انه تعالى
قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته تعالى لان
ذاته تعالى كافية في جميع ماله من الصفات ومنها القدرة ه
ونسبته اي نسبة ذاته الى الكل اي جميع الممكنات على السواء اذ لو
لا ذلك لكان لذاته اختصاص ببعض المقدورات دون بعض
ولابد لذلك من مخصص فيلزم افتقاره الى مخصص غيره ه
وهو محال اذ الاحتياج ينافي الواجبية والمصحح للمقدورية ه
اي لكون الشيء مقدورا هو الامكان المشترك بين الجميع اي
جميع الممكنات فيلزم من ذلك ان يكون قادرا على جميع
الممكنات قيل عليه المقدورية صفة اعتبارية لا تحتاج الى
مصحح واجيب عنه بان المقدورية وان كانت صفة اعتبارية
الا ان اتصاف الذات بها محتاج الى مصحح وهو الامكان
المشترك بين جميع الماهيات الممكنة فقيل لم لا يجوز ان يكون
امكان كل ماهية ممكنة مخالفة لامكان ماهية اخرى فلا ه
يكون المصحح مشتركا ويجاب عنه بان المراد بالامكان تساوي
طرفي الوجود والعدم ولا شك في اشتراكه بين جميع الممكنات
وايضا لما ثبت ان انتهاء جميع الممكنات اليه تعالى فعلم انه
قادر على جميعها ويجوز التمسك على ذلك بالدليل النقلي اه
كقوله تعالى والله على كل شيء قدير ولما فرغ عن الفرع المتفرع
على القدرة والاختيار ذكر مذاهب المنكرين لكون المؤثر في

العالم

العالم هو الواجب القادر فقال وقالت الفلاسفة انه تعالى
واحد من جميع الوجوه لا كثرة فيه بوجه وكل ما هو كذلك لا يصدر
عنه الا الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات الا بواسطة وقد
سبق القول عليه دليلا وجوابا عنه في بحث العلل والمعلولات
وقد يقال الزاما لهم انه تعالى هو الوجود الخاص وهو معروض
للوجود العام المشكك عندهم فيجوز ان يصدر بهذين الاعتبارين
عنه اكثر من واحد وقال المنجمون مدبر هذا العالم العنصري الذي
تحت فلك القمر والمؤثر في احواله هو الافلاك والكواكب وحركاتها
واوضاعها الحاصلة منها وذلك لما يشاهد من ان تغيرات
الاحوال العارضة لهذا العالم من تغيرات الفصول وتوابعها
وسائر ما يعرض له مرتبطة ودائرة بتغيرات احوال الكواكب
من الهبوط والشرف والنحوسة وغيرها واجيب عن ذلك
بان ذلك دوران وان الدوران لا يقطع بالعلية اي لا يفيد ه
القطع بعلية المدار للدائر لتخلفها اي العلية عنه عن الدوران
في المضافين لان كل واحد منهما دائر مع الآخر وجودا وعدما مع
ان احدهما ليس علة للآخر ولتخلفها في جزء العلة وشرطها ه
ولازمها المساوي كل منها للمعلول فان هذه المذكورات ه
دائرة معه وليست علة له وقالت الثنوية اي المجوس القائلون
بان للعالم موثرين خيرا وشريرا انه تعالى لا يقدر على الشر ه
بل فاعله هو الذي يسمى اهرمن عندهم والا اي لو كان هو
الله تعالى قادرا على الشر وايجاده لكان شريرا ولا شك
في صدور الخير عنه فيلزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا
بمعنى انه معا وهو باطل والتزم ذلك اي الجواب عنه ان يقال
نلتزم ذلك اي كونه شريرا بمعنى انه موجد للشر ولا نم استحالة
كون الفاعل الواحد خيرا وشريرا بمعنى انه موجدهما وتمام النظام

انه تعالى لا يقدر على القبيح لانه اى لان كونه قادرا على القبيح يدل
على الجهل او الحماقة تعالى عن ذلك علوا كبيرا بيانه انه ان امكن
صدور القبيح عنه فلا يخلو اما ان يعلم قبحه اولا والثاني يستلزم
الجهل والاول يستلزم الحاجة اذ الفاعل الحكيم العالم بقبح الشيء لا
يُقدم عليه الا الضرورة وحاجة اليه وجوابه انه لا قبح بالنسبة
اليه تعالى لانه مالك الامور كلها وان سلم ان القبيح قبيح مطلقا و
بالنسبة اليه ايضا فالمانع من صدوره عنه وهو عدم الداعية و
الارادة الى صدوره حاصل لان القدرة عليه زائلة عنه فهو
قادر على القبيح الا انه لم يصدر عنه لعدم ارادته منه الى
صدوره لا لانه ليس بقادر عليه وقال ابو القاسم البلخي المعروف
بالكعبي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اى فعل العبد
اما طاعة او سفه او عبث وذلك لا يخلو من ان يكون لفعل لانه م
فائدة اولا والثاني العبث والاول لا يخلو من ان يكون
فائدته صحيحة بحيث فيه رضى الله اولا والاول الطاعة والثاني
السفه الشامل للمعصية وغيرها وكل ذلك محال على الله تعالى
فهو لا يقدر على مثل فعل العبد اذ المحال غير مقدور واجيب
عنه بان هذه الامور المذكورة اعتبارات تعرض للفعل
بالنسبة الى العبد اى بواسطة صدوره عنه لان تلك الامور
تتعلق بمقاصد العبد واغراضه والله تعالى منزه عن ذلك
واما اصل الفعل الذي هو حركة او سكون بدون هذه
الاعتبارات فيجوز صدوره عنه تعالى وقال ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم انه تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه لا
يقدر على نفس مقدور العبد والا اى ان كان الله قادرا على
نفس مقدور العبد لو اراده اى لو اراد الله مقدور العبد وكرهه
العبد مع ان من شأن المقدور ان يوجد عند ارادة القادر

اياه

اياه وان يبقى على عدمه عند الصارف عنه كالكراهة القادر له
لزم وقوعه اى وقوع ذلك الفعل المقدور الذي اراد الله و
كرهه العبد ولا وقوعه لازم ايضا وذلك للداعي اى لتحقق
الداعي لوقوعه وهو ارادة الله تعالى له والصارف عنه
وهو كراهة العبد له فيلزم اجتماع النقيضين واجيب عنه
بان المكروه اى مكروه العبد لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى
من الله تعالى لايجاده اما اذا تعلق به ارادة الله تعالى المستقلة
بايجاده فلا يلزم لا وقوعه المبحث الثاني في انه تعالى عالم
يدل عليه على كونه عالما وجوه اربعة الوجه الاول انه تعالى فاعل
مختار لما تقدم في بحث القدرة وكل مختار عالم لان المختار هو
الذي يقصد ما يريد ايجاده والقصد الى الشيء انما يتصور بعد
العلم به كما اشار اليه بقوله فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم
وذلك ضروري فيكون هو تعالى عالما بمقدوره الذي يقصد
ايجاده فثبت علمه تعالى وهو المطلوب وقد علم من ذلك
وجه تقدم بحث القدرة على العلم الوجه الثاني انه تعالى حكيم وكل
حكيم عالم اما بيان المقدمة الاولى فاشار اليه بقوله ان من
تامل احوال المخلوقات من المفردات والمركبات وتفكر في
تشريح الاعضاء اى اعضاء الحيوانات ومنافعها وتفكر في هيئة
الافلاك والكواكب وحركاتها المختلفة شرقا وغربا سرعة و
بطوءا علم بالضرورة حكمة مبدعها وذلك لان المعنى بالحكيم ان
يكون الافعال الصادرة منه متقنة محكمة لا خلل فيها ذات
ترتيب غريب واحكام عجيبة واما المقدمة الثانية وهي
ان كل حكيم عالم فبديهية لا يحتاج الى بيان وقوله وما يرى
جواب سؤال مقدر تقريره السؤال ان يقال اتقان الافعال
لا يدل على علم فاعلها لانا نرى من عجائب افعال الحيوانات

ما يعجز الانسان عن مثلها مع عدم علم فاعلها مثل النحلة
مثلا فانه تبنى بيوتها المسدسة المحكمة مع كثرة ما فيها من
الحكم التي لا يعرفها الا المهندسون مع انها غير عالمة بها فاجاب
عنه بان ما ذكر من افعال تلك الحيوانات من اقدار الله
تعالى اياها اي تلك الحيوانات على تلك الافعال والهامه
لها اي الهام الله تعالى للحيوانات ذلك فهي عالمة بها بخلق
الله العلم فيها الوجه الثالث الدال على كونه تعالى عالما هو
ان ذاته تعالى هوية اي حقيقة موجودة في الخارج مجردة
عن المادة ولواحقها لما انها من سمات الامكان الموجبة
للنقصان المنزه عنه تعالى حاضرة له تعالى وهو ظاهر
اذ كل شيء حاضر عند نفسه فيكون تعالى عالما به اذ العلم هو
حضور الماهية المجردة عن المادة عند شيء اعم من ان يكون
حاضرا عند نفسه او غيره اذ التغاير الاعتباري كاف في امثال
ذلك ولما اثبت انه تعالى عالم بذاته اراد ان يثبت انه عالم
بجميع ما عداه من الموجودات فقال وهي اي ذاته مبدأ او
علة لجميع الموجودات لما مر من استناد جميع الممكنات اليه
بواسطة او بغيرها فهو مبدأ لها قادر عليها ولما كان الله
تعالى عالما بذاته وهي مبدأ جميع الموجودات فهو عالم بمبدأ
الموجودات والعالم بالمبدأ اي بمبدأ الشيء عالم بذاته اي
اي بصاحب المبدأ اي الذي هو تعالى مبداه وذلك لان من
علم ذاته علما تاما وعلم كونه مبدأ لغيره من الموجودات
لان ذلك من تتمة العلم التام به وقيل لان ذاته تعالى
مبدأ لغيره لذاته فيكون ذلك لازما قريبا له واللازم
القريب بين الثبوت للشيء وذلك اي العلم بكونه مبدأ
للغير يتضمن العلم به اي بالغير اذ العلم بالغير جزء للعلم

بكونه

بكونه مبدأ للغير فيكون تعالى عالما بالجميع اي جميع الموجودات
الصادرة منه بوسط او غيره كما انه عالم بذاته وهو المطلوب
الوجه الرابع وهو دال على انه تعالى عالم بذاته وبجميع المجردات
وتقريره انه تعالى مجرد عن المادة لما مر وكل مجرد يجب
ان يعقل ذاته وسائر المجردات قيل المراد بالمجردات
المفارقات باسرها والكليات اذ الكلي من حيث هو كلي غير
منقسم في جهة كالمجرد اما كونه عالما بذاته فعلم مما مر في الوجه
الثالث وهو انه مجرد حاضر لذاته فيكون عالما بها اذ العلم
هو حضور الشيء عند العالم لكن المصنف اراد ان يبين كونه
عالما بذاته وبجميع المجردات بوجه آخر فقال لانه اي المجرد يصح
ان يعقل وحده اذ المانع من التعقل هو المادة ولواحقها
والمجرد بري منها فيصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل وحده
يمكن ويصح ان يعقل مع غيره لان امكان المعقولية وصحتها
لازم لذاته فلا ينفك عنها سواء كان وحده او مع غيره فكل مجرد
يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقته اي حقيقة المجرد
مقارنة له للغير اذ التعقل اي تعقل شيء لغيره يستدعي
حضور ماهيته اي ماهية المعقول في العاقل اي له ولا يعني
بالمقارنة الا ذلك اي حضور المعقول للعاقل فثبت ان حقيقة
المجرد يصح ان تكون مقارنة لغيره من المجردات وصحة
المقارنة اي مقارنة المجرد لمعقول هو غيره لا يشترط فيها اي
في تلك الصحة كونها كون ماهية المعقول في العقل بل يجوز
ان يقارنه في الخارج لانه اي لان كونها في العقل مقارنتها
اي مقارنة ماهية المعقول للعقل والا اي ان تلك المقارنة
موقوفة على صحتها وامكانها فلو كان صحة المقارنة مشروطة بالمقارنة في العقل يلزم اشتراط
المقارنة في العقل فيلزم اشتراط الشيء بنفسه وهو محال كما اشار

صح صح
المقارنة في العقل
الموقوفة بصحتها
على صح

اليه بقوله والشيء لا يكون شرط نفسه والا لتقدم على نفسه لتقدم
الشرط على المشروط واذا ثبت ان صحة المقارنة لا تكون
مشروطة بكونها في العقل فيصح اقتران ماهيته اي ماهية
المجرد العاقل الموجودة في الخارج ونفس الامر بالماهيات
المعقولة له ولا معنى للتعقل اي لتعقل المجرد لتلك الماهيات
الا ذلك اي كونها مقارنة له فثبت انه يمكن للمجرد ان
يعقل غيره وكل من يعقل غيره امكنه ان يعقل كونه عاقلا
له اي للمجرد للغير وهو ظاهر وذلك اي تعقل كونه عاقلا
للغير يتضمن كونه عاقلا لذاته لان كونه عاقلا للغير نسبة
بينه وبين الغير والعلم بالنسبة يستدعي العلم بالمنتسبين
اللذين هما ذاته والغير فيمكن ويصح تعقل المجرد لذاته
وغيره من المجردات وكل ما يصح ويمكن للمجرد وجب
حصوله له بالفعل اذ القوة من لواحق المادة كما مر اذا
فلا يوجد في المجرد لاسيما في حق الله تعالى فانه واجب الوجود
من جميع جهاته فلا يكون فيه جهة القوة اصلا فيكون ما
يمكن له وجب ان يكون حاصلا له بالفعل فيكون الواجب
تعالى عالما بذاته وبساير المجردات وهو المطلوب قيل لما ثبت
انه تعالى عالم بالماهيات تصورا لزم منه كونه عالما بالتصديقات
وذلك ان لتلك الماهيات لوازم والعلم بالملزوم يستلزم العلم
باللازم والعلم بهما يستلزم التصديق بلزوم الثاني للاول
فيلزم علمه بهما تصورا وتصديقا قال المصنف والوجهان
الاخيران اي الثالث والرابع هما معتمد الحكماء في اثبات انه
تعالى عالم بذاته وبالمجردات وفيهما نظر اما في الثالث فان
يقال لا نسلم ان من علم ذاته علم كونه مبدأ للغير وقد عرفت
ان العلم التام بالشيء لا يلزمه ذلك واما في الرابع فان يقال

لا نسلم

لا نسلم ان كل مجرد يمكن ان يعقل لجواز ان يكون بعض المجردات
منزها عن التعقل وانت خبير بان التعقل بوجه ما شامل
لجميعها وان كان بالكنه ممتنعا في بعضها وايضا لا نسلم ان
كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل في
المجردات ما لا يصح ان يعقل شيء اخر مع تعقله ولا نسلم ان كل
ما يصح ان يعقل مع غيره يصح ان يعقل مع سائر ما عداه
حتى يلزم ان يكون كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء
وايضا لا نسلم ان صحة المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل
قوله لان كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كانت
مشروطة به لزم اشتراط الشيء بنفسه قلنا لا نسلم ذلك لان مقارنة
احد المعقولات للآخر في العقل غير مقارنته للعقل والاول
مشروط بالثاني ولا يلزم اشتراط الشيء بنفسه هذا ما قيل وعليك
بالتامل والله اعلم احتج المخالف للقول بانه تعالى عالم بوجوه
ثلثة الوجه الاول انه تعالى لا يعلم شيئا لانه لو عقل وعلم شيئا
عقل ذاته لكن التالي باطل لما سنذكره بيان اللزوم ان
الشيء المعلوم له على تقدير علمه بشيء اما ان يكون ذاته او
غيره فان كان الاول فالملازمة ظاهرة وان كان الثاني لزم
منه علمه بذاته لانه تعالى يعقل ويعلم انه عقله اي علم ذلك الشيء
لما ذكره في الدليل الرابع وفي ضمن ذلك علمه بذاته لما ذكر ثم
ايضا فيلزم علمه بذاته وهو ح راي بعض او حصول ماهية
المعقول في العاقل كما هو راي آخرين وكلاهما محالان لاستحالة
حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاقتضائها تغاير المنتسبين
واستحالة حصول الشيء في نفسه وهذا هو بيان بطلان
التالي الذي وعد بذكره وقد اجاب عنه بعض بان التغاير
الاعتباري كاف في امثال ذلك وهو حاصل هنا لان الشيء

اي العلم بذاته محال لان العلم والتعقل
اما نسبة بين العالم والمعلوم
كما هو م ع

باعتبار كونه عالما غيره باعتبار كونه معلوما فمفاد السائل وقال
التغاير الاعتباري الذي بحسب العالمية والمعلومية فرع ثبوت
العلم فيتوقف عليه فلا تتفرع ثبوت العلم عليه للزوم الدور و
اعتذر عن ذلك بان ثبوت العلم لا يتوقف على التغاير توقف
سبق ليلزم الدور غايته انه توقف معية ولا محذور فيه قال
المص ونوقض هذا الدليل اجمالا بتصور الانسان نفسه اى
لو صح الدليل بجميع المقدمات لزم ان لا يتصور الانسان نفسه
لان العلم والتصور اما نسبة بين العالم والمعلوم واما حصول
صورة المعلوم في العالم وكلاهما محال في تصور الانسان نفسه
كما ذكر بعينه لكن التالي باطل لجواز تصور الانسان نفسه
كما لا يخفى فان قيل فرق بين علم الانسان بنفسه وعلم الله
الواحد الحقيقي بذاته وذلك لجواز التعدد في الانسان بوجه ما
مجوز ذلك التغاير بين العالم والمعلوم والله تعالى واحد حقيقي
لا تعدد فيه فلا تتصور التغاير قلنا اذا جوزتم كفاية التغاير
بوجه ما فلا اخفاء في وجوده في الجملة في الواحد الحقيقي كما او ما نا
اليه ثم اجيب عنه بما يضمحل منه الشبهة كل الاضمحلال بان
علمه تعالى بنفسه غير منحصر فيما ذكرتم من انه اما نسبة بينه
وبين العالم او حصول صورة في العالم بل هو صفة حقيقية
قائمة به تعالى متعلقة بذاته تعلقا خاصا به يعلم ذاته فلا يلزم
ما ذكرتم غاية ما يلزم ان تكون النسبة والتعلق بين العلم
الذي هو صفة حقيقية وبين ذاته ولا محذور فيه وهذا
بناء على مذهب اهل السنة ان علمه تعالى صفة قائمة بذاته
ذات تعلق بالمعلوم الوجه الثاني انه لو علم شيئا لزم كونه
فاعلا وقابلا معا وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان علمه
لا يكون ذاتا لما سنذكره في الفرع الثاني ولا جزءه للزوم

الترکيب

الترکيب المحال في حقه فهو اي العلم صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى
لامتناع قيام الصفة بنفسها وقيام صفة شيء بغيره وتلك الصفة
ممكنة في نفسها لامتناع تعدد الواجب لذاته لازمة له تعالى
للزوم العقل لفاعله وذلك لانها لما كانت ممكنة احتاجت الى
فاعل موجد وهو ذاته تعالى لامتناع احتياج الواجب في
صفته الى شيء غيره لانه واجب من جميع الجهات فيكون ذاته
تعالى قابلة لتلك الصفة لكونها قائمة بها وفاعلة اياها
لصدورها عنه لامكانها في حد ذاتها واحتياجها الى ذاته تعالى
الموجدة اياها قال المص وقد سبق الجواب عنه في بحث العلة
والمعلول فليراجع اليه الوجه الثالث انه لو كان له تعالى
صفة العلم لزم استكماله بالغير وهو محال بيان اللزوم ان
يقال لو كان العلم صفة كمال وهو امر مغاير لذاته قائم به
لكان الموصوف به ناقصا لذاته لانه انما يكمل بهذه الصفة
التي هي كمال له مستكملا لغيره الذي هو صفة العلم وان لم
يكن العلم صفة كمال يلزم تنزيهه تعالى عنه اجماعا من الامة
لان كلهم معترفون بانه غير متصف بصفة النقص واجيب
عنه بان كمالها اي كمال الصفة التي هي العلم لكونها صفة ذاتية
الكاملة في حد ذاتها لا لكمال ذاته تعالى من حيث انه متصف به
اي بالعلم الذي هو صفته وتوضيحه انا نختار ان العلم صفة
كمال قوله يلزم استكمال ذاته بها قلنا ممنوع وانما يلزم ان
لو كان كمال الصفة العلم لذات العلم وكمال ذاته تعالى لكونه متصفا
به وليس كذلك بل كمال تلك الصفة انما هو لكونها صفة له تعالى
فالعلم صفة كمال لانه صفة لذاته الكاملة في حد ذاتها لا لان ذاته
تكمل بها فان عاد المستدل وقال العلم نظرا الى نفسه ومن حيث
هو لا يخلو من ان يكون صفة كمال اولا وتم الدليل فيجاب بانه

صفة كمال صادرة عنه تعالى فلا يلزم استكمال ذاته بالغير ثم ههنا
فرعان على القول بانه تعالى عالم الفرع الاول انه تعالى عالم
بكل المعلومات كما هي اى عالم بالكليات على الوجه الكلي و
بالجزئيات على الوجه الجزئي وذلك لان الموجب لعالميته اى
لعلمه بالاشياء ذاته تعالى ونسبة ذاته تعالى الى الكل اى كل
المعلومات على السواء والا لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض
المعلومات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص غيره
وهو باطل واذا كان نسبة ذاته الى الكل على السواء فلما اوجب
ذلك كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي والا لم
يكن نسبتها الى الكل على السواء وقيل وهذا منسوب الى قدماء
الفلاسفة يعلم الجزئيات بوجه كلي غير متغير كما انه يعلم ان خسوفا
جزئيا يعرض للقمر عند كونه في برج كذا في وقت كذا ثم انه وقع
ولم يكن عند العالم به بهذا الوجه انه وقع ام لا وذلك اذ لو
علمها جزئيا متغيرا بحسب الازمنة فعند تغير المعلوم يلزمه
احد الامرين لانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن فعند
خروجه منها ان بقي علمه الاول يلزم الجهل تعالى عن ذلك علوا
كبيرا او لم يبق علمه بل زال وحصل علمه بانه لم يكن في الدار
يلزم التغير في صفاته وذلك ايضا محال لانه يلزم منه ان يكون
تعالى محلا للعلوم متجددة حادثة بحسب المعلومات الجزئية
المتغيرة قلنا في الجواب انه يعلم الجزئي على وجهه قولك يلزم
احد الامرين لانه ان بقي علمه الاول لزم الجهل قلنا ان
اردتم بقاء ذات العلم قلنا باقية قولك يلزم الجهل قلنا
ممنوع وانما يلزم ان بقي تعلقه الاول لكنه لم يبق بل زال ذلك
التعلق وان اردتم بقاء التعلق قلنا لم يبق قولك يلزم
التغير في صفته قلنا ممنوع بل بتغير الاضافة والتعلق اى

اضافة

اضافة العلم وتعلقه بالمعلوم الاول دون العلم فانه باق بحاله
والتغير في الاضافة والتعلق غير مستحيل وقد يقال الزاما
للحكماء انكم قلتم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاشكال ان
الجزئي معلول صادر منه تعالى فيلزم علمه به تأمل وقيل
الله تعالى لا يعلم ما لا يتناهى عددا واستدل عليه بوجهين
الاول ما اشار اليه بقوله لانه اى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز
عن غيره اذ لو تميز عن غيره لكان متناهيا هف بيانه
انه اذا تميز عن غيره ينفصل عنه وصار ذا حد ونهاية هو
غيره والمعلوم متميز عن غيره اذ لو لم يتميز عنه لم يتعلق
به العلم دون غيره فما لا يتناهى غير معلوم له وهو المطلوب
واشار الى الوجه الثاني بقوله ولانه اى لان العلم بكل واحد من
تلك المعلومات يغاير العلم بغيره لجواز العلم به مع الغفلة عن
الغير لكن كونه تعالى محلا للعلوم الغير المتناهية محال بالاتفاق
قلنا في الجواب عن الاول المعلوم كل واحد منها اى من الامور
الغير المتناهية وتوجيه ذلك ان يقال قولكم ان ما لا يتناهى
غير متميز ان اردتم به ان ما لا يتناهى من حيث هو لا يتناهى
غير متميز فمسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون كل منها متميزا
ومعلوما والمراد بكونه معلوما ان كل واحد منها معلوم وان
اردتم به ان كل واحد منها غير متميز فممنوع ولا يلزم من
تميز كل واحد منها تميز غير المتناهي من حيث هو غير متناه
وقلنا في الجواب عن الثاني العلم صفة واحدة قائمة بذاته
تعالى متعلقة بكل واحد مما لا يتناهى واللانهاية في التعلق
وهو امر اعتباري غير موجود فلا يلزم من ذلك ان يكون
ذاته محلا لامور غير متناهية وكذلك اللانهاية في المتعلق
ولا استحالة فيه الفرع الثاني في اختلافات واقعة في علمه تعالى

بما لا يتناهى يستلزم علمها الا تناهية علمها بحسب
المعلومات الغير المتناهية لان العلوم م

قال انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته تعالى خلافا لجمهور المعتزلة
فانهم قالوا انه تعالى عالم بلا علم حذرا من لزوم كونه فاعلا وقابلا
على تقدير زيادة العلم وثبوته له قائلا انا نعلم الاشياء بحصول
صورها في اذهاننا وانكشف الاشياء عندنا بواسطة تلك الصور
الحاصلة منها في اذهاننا وعلم الله تعالى ليس كذلك بل ينكشف
الاشياء على ذاته بلا توسط صورة فهو عالم بلا علم وكذلك هو
عالم بعلم متحد به خلافا للمشائين اي لارسطو واتباعه فانهم (غير مرضي)
قالوا علمه متحد به حذرا من الكثرة فيه وكونه فاعلا وقابلا ولنا
قدرته زائدة على ذاته فهو قادر بقدرة مغايرة لذاته لنا على
التغاير ان البديهة العقلية تفرق بين قولنا ذاته وبين
قولنا ذاته عالم قادر فان الاول غير مفيد لانه ليس كلاما
مفيدا والثاني كلام تام مفيد ولو كان العلم والقدرة عين
ذاته لم يكن بينهما فرق كما لا يخفى وهذا يدل على مغايرة
العلم وسائر الصفات لذاته وفيه ان التغاير الاعتباري
كاف في الفرق واما الدليل الثاني وهو قوله وايضا فخصوص
بالعلم وهو ان يقال العلم اما اضافة مخصوصة بين العالم
والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم
عالمية او العلم صفة حقيقية واحدة قائمة بذاته تقتضي
تلك الاضافة والتعلق بالمعلوم وهو مذهب اكثر اصحابنا اي
الاشاعرة او هو صور المعلومات القائمة بانفسها في الخارج
لا بالعالم وهي المثل الافلاطونية فانه ذهب الى ان لكل
معلوم مثالا في الخارج قائما بنفسه اذا التفت النفس اليه
ادركته او العلم صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب جمهور الحكماء واياما كان فهو غير ذاته فثبت
ان العلم مغاير لذاته وهو المطلوب ولما ابطل مذهب المعتزلة

اشار

اشار الى ابطال مذهب المشائين بقوله وفساد الاتحاد سبق ذكره
في بحث ابطال الاتحاد وقبل بحونه ان يكون ذلك اشارة الى
جواب سؤال كانه يقال تغيير العلم بما ذكر ممنوع اذ من جملة
تفاسيره انه صورة متحدة بالعالم فاجاب بان فساد الاتحاد
قد سبق في بحثه هذا ما نقل هنا ومن اراد تحقيق ذلك والبسط
فليراجع الى مطولاتهم تنبيه اعلم ان العلم قسمان حصولي وهو
ان يحصل في الذهن صورة المعلوم كزيد مثلا فان العلم به عبارة
عن حصول صورته في الذهن وحضوري وهو ان يكون
الشيء حاضرا في الذهن بنفسه لا بصورته مثل علمنا بتلك الصورة
وعلمنا بانفسنا وصفاتها وعلم الله تعالى من القسم الثاني
لان اعيان الموجودات كلها كلياتها وجزئياتها حاضرة عنده (تعالى مح)
لا تغيب عنه كما قال لا يعزب عنه مثقال ذرة الآية فلا يحتاج
في انكشاف الاشياء عليه الى حصول صورة بل يكفيه حضورها
بانفسها عنده وكيف لا والنسبة بيننا وبين الصور الحالة
في اذهاننا نسبة القابل الى المقبول والنسبة بين الله وبين
معلوماته نسبة الفاعل الى المفعول وهذه اقوى من الاولى
لان النسبة بين القابل والمقبول بالامكان وبين الفاعل
والمفعول بالوجوب كما بين في محله فاذا كان المقبول
حاضرا عند القابل فالمفعول اولى بالحضور عند الفاعل
والله اعلم احتجوا اي احتج نفاة الصفة الزائدة على ذاته
بوجوه اربعة الوجه الاول وهو قريب من الوجه الثاني
من الوجوه الدالة على نفي كونه تعالى عالما بذاته وهو انه
لو قامت بذاته تعالى صفة حقيقية موجودة لكانت ممكنة
لاحتياج الصفة الى الموصوف الذي هو غيرها وامتناع
تعدد الواجب لذاته ولو كان كذلك لكان ذاته تعالى

مقتضية وموجدة لها لامتناع احتياج الواجب فى صفة الى
الغير فيكون تعالى قابلا لتلك الصفة لقيامها بها وفاعلا
معا لصدورها عنه وهو اى كون الشىء الواحد البسيط فاعلا
لشىء وقابلا له معا محال كما مر قلنا سبق جوابه فى بحث العلة
والمعلول على انه يقال انكم اعترفتم بانه تعالى وجود خاص
معروض للوجود المطلق العام المشترك فيكون فيه جهتان
فيجوز كونه فاعلا بجهة وقابلا باخرى الوجه الثانى انه
لا يجوز ان يكون له تعالى صفة زائدة اذ لو قام بذاته
صفة حقيقية زائدة عليه فلا يخلو من ان يكون تلك الصفة
قديمة او حادثة وكل منهما باطل وذلك لانه لو قام بذاته
صفة وكانت قديمة لزم امران كل منهما محال احدهما كثرة
القدماء وهو ذاته وصفاته المتكثرة الموجودة والقول به
اى بلزوم كثرة القدماء كفر بالاجماع الا يرى انه تعالى كفر
النصارى بتثليثهم حيث قال لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلثة وهو اى تثليثهم اثباتهم الاقانيم الاصول
الثلثة التى هى الوجود ويسمى اقنوم الاب والعلم ويسمى
اقنوم الابن والكلمة والحيوة ويسمى اقنوم روح القدس
واذا كفر المثبت للقدماء الثلثة فما ظنك عن اثبت
ثمانية هى الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع و
البصر والكلام والبقاء او تسعة هى هذه الثمانية مع
التكوين فان القول بها اشنع واوجب للتكفير والثانى
من الامرين اللازمين هو ما اشار اليه بقوله ولزم
التركيب فى ذاته تعالى مما به المشاركة والتمايز وذلك
لانه تعالى يشارك الصفة فى قدمه اذ كل منهما قديم ويتميز
تعالى عنها اى الصفة بخصوصية لان كل امرين هما مشتركان

فى امر

فى امر لا بد وان يمتاز احدهما عن الآخر بخصوصية والتركيب
محال عليه تعالى لاستلزامه الامكان المنزه عنه تعالى هذا
اذا كانت الصفة قديمة وان كانت الصفة حادثة مع
انها قائمة بذاته تعالى لزم قيام الحوادث بذاته وقد ابطل
واجيب عنه بان الصفة قديمة اى نختار قدمها ولا يلزم
منه الكفر وذلك لان القول بالذوات القديمة كفر دون
القول بالصفات القديمة فان قيل لو كان كذلك فبم كفر
النصارى مع انهم قائلون باثبات الصفات القديمة
قلنا والنصارى وان سموا ما اثبتوه من الاقانيم الثلثة
صفات تسمية لفظية الا انهم قائلون بكونها ذوات فى
الحقيقة والمعنى لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة اعنى
العلم الى عيسى عليه السلام لان طائفة من النصارى
وهم اليعقوبية قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من سماء ذاته
وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح فهو اقنوم
لاهوتى واقنوم ناسوتى والمستقل بالانتقال هو الذات
لا الصفة اذ الصفة لكونها عرضا يمتنع الانتقال عليها
كما مر فى بحث الاعراض قيل يجوز ان يكونوا قائلين بجواز
انتقال الاعراض كما ذهب بعضهم اليه والقدم على ما اشارة
الى الجواب عن لزوم التركيب وهو ان يقال ان القدم لكونه
عبارة عن نفى الاولية او نفى المسبوقية بالغير يكون
امرا عدميا فلا يلزم التركيب فى ذاته تعالى من الاشتراك
فيه اذ انما يستلزم له الاشتراك فى الامور الموجودة المقومة
لا العدمية اذ كل بسيطين يشتركان فى ان كلا منهما
ليس هو الآخر مع عدم التركيب فيه الوجه الثالث
الدال على ان صفاته تعالى ليست بزائدة هو انه

يقال عالمية الله تعالى وقادريته واجبة لامتناع زوالهما عنه
فلا يعلل بعلم ولا قدرة اذ الواجب لا يعلل بعلة والا لكان
ممكنا لا واجبا فلا يكون عالمية بسبب علم زائد ولا قادريته
بسبب قدرة زائدة فلا يكون له تعالى صفات زائدة وهو
المطلوب واجيب عنه بان العالمية واجبة قولك فلا يعلل
قلنا ممنوع وانما يكون كذلك لو كانت العالمية واجبة
لذاتها لكنه ليس كذلك بل العالمية واجبة بالعلم الواجب
لاقتضاء الذات له لا ان العالمية واجبة بذاتها ليمتنع
التعليل اي تعليل العالمية بشيء وكذا القادرية واجبة
بالقدرة الواجبة لاقتضاء الذات لها لا بذاتها ليمتنع تعليلها
الوجه الرابع هو انه لو زاد علمه وقدرته على ذاته لاحتاج
الواجب تعالى في ان يعلم ويقدر الى الغير الذي هو العلم
والقدرة اللذان هما غير ذاته فيكون محتاجا الى الغير
وهو محال لامتناع احتياج الواجب الى الغير لكونه منافيا
للوجوب وفيه ان الصفات عند الاصحاب لا هو ولا غيره
فلا يلزم الاحتياج الى الغير اللهم الا ان يقال ذلك انما هو
في الصفة المحمولة كالعالم لا مبداه كالعلم واجيب عنه بان ذاته
تعالى اقتضى صفتين موجبتين للتعلقات العلمية بالمعلومات
والايجادية بالمقدورات فان اريد بالحاجة اي باحتياجه
في ان يعلم ويقدر هذا المعنى اي انه محتاج الى هاتين الصفتين
اللتين هما مقتضى ذاته تعالى فلا نم استحالته اذ هو نفس
المتنازع فيه وان اريد بالحاجة غيره فيمنع حتى ننظر
فيه بالصحة والجواب او الفساد وعدم الصواب وقرر
بعض الشارحين هذا الوجه هكذا لو زاد علمه وقدرته
على ذاته لاحتاج الواجب في ان يعلم ويقدر الى الغير وهو

للمعلوم

المعلوم والمقدور اذ العلم والقدرة كما يحتاجان الى العالم والقادر
يحتاجان الى المعلوم والمقدور والمعلوم والمقدور غيره فيلزم
ان يكون ذاته محتاجا في ان يعلم ويقدر اي في صفاته الحقيقية
الى الغير وهو محال ويقرر الجواب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين
موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية اي العلم يقتضي التعلق
بالمعلوم والقدرة تقتضي التعلق بالمقدور فان اريد باحتياجه
في هاتين الصفتين هذا المعنى اي اقتضاء هاتين الصفتين
التعلق بالمعلوم والمقدور فلا نم استحالته وان اريد غيره
فيمنع تنبيه اعلم انه تعالى لما اقتضى صفة العلم لم يكن
ذاته موجدا لعلمه بالاختيار فيقال لا يخلو من ان يكون
عالما بذلك ام لا فان كان الاول لزم ان يكون للعلم مدخلا
في ايجاد نفسه اذ كان عالما به بذلك العلم بعينه وان كان
بعلم آخر لزم تعدد صفة العلم فيه مع انه ننقل الكلام اليه ونتسلسل
وان كان الثاني فهو مناف لكونه فاعلا مختارا يفعل بقصد
وارادة اللهم الا ان يقال ذلك انما هو في ايجاد الاشياء الخارجة
عن ذاته دون صفاته اللازمة لذاته تامل فيه فانه من مهمات
الاذكياء الباحثين لظهور الصواب للمجادلين الشارعين
فيه لكثرة السؤال والجواب اللهم ارنا الحق حقا وارزقنا اتباعه
وارنا الباطل باطلا وارزقنا اجتنابه المبحث الثالث في الحيوة
اتفق الجمهور من اهل الملة وغيرهم على انه تعالى حي لانه تعالى
عالم قادر وكل عالم قادر حي لا محالة لكنهم اختلفوا في
المعنى اي في معنى حيوته تعالى وذلك لانها في الشاهد اما
نفس اعتدال المزاج او تابعة له وهو تعالى متعال عن ذلك
فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حيوته
تعالى عبارة عن صحة اتصافه تعالى بالعلم قيل فعلى هذا هي

فان قيل يجوز ان تعالى هو موجد لعلمه لا بالاختيار قلنا يلزم ح ان يكون هو تعالى موجبا في الجملة وهو ينافي كونه مختارا مطلقا ه مص

وكذا الكلام في القدرة اي يقال انه تعالى اوجد القدرة بتلك القدرة او بقدرة اخرى وعلى الاول يلزم ان يكون للقدرة مدخل في ايجاد نفسها وعلى الثاني يلزم تعدد القدرة ه مص

امر سلبى هو عدم امتناع اتصافه بالعلم وذهب الباقون
وهم جماهير المتكلمين من الاشاعرة وغيرهم الى انها عبارة عن
صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى تقتضى تلك الصفة هذه الصحة
اى صحة اتصافه بالعلم ويدل عليها اى على ان الحيوة هى هذه
الصفة المقتضية لصحة اتصافه بالعلم انها لو لم يكن كذلك اى
لو لم يكن الحيوة تلك الصفة المقتضية لصحة اتصافه بالعلم
لكان اختصاصه تعالى بهذه الصحة اى صحة اتصافه بالعلم
ترجيحا بلا مرجح وذلك بناء على ما نقل من المتكلمين ان ذاته
تعالى مساوية لساير الذوات فيكون اختصاصه بتلك الصحة
دون ذات الجماد المشاركة له فى الذاتية ترجيحا بلا مرجح وهو
باطل ولما كان هذا الاستدلال مبنيا على تماثل الذوات
اشار الى بطلان ذلك اولا بالنقض الاجمالى بقوله وينتقض
اى الدليل المذكور باتصافه تعالى بتلك الصفة التى هى الحيوة
بان يقال لو صح هذا الدليل لزم ان يكون حصول تلك
الصفة اى الحيوة التى هى الصفة المقتضية لتلك الصحة
مشروطا بصفة اخرى والا لزم الترجيح بلا مرجح لما ذكرتم
بعينه وثانيا بالمنع التفصيلى بقوله ويمنع الدليل بان ذاته
المخصوص الممتاز بالحقيقة عن سايرها كاف فى التخصيص
والاقتضاء اى فى تخصيص تلك الصحة بذاته فلا يلزم الترجيح
بلا مرجح المبحث الرابع فى الارادة اعلم ان الفعل الاختيارى
الصادر من الانسان كما يحتاج الى ذاته وعلمه بما يفعل
كذلك يحتاج الى ميل وشوق منه اليه وذلك هو المسمى
بالارادة فى الانسان ولا يكون ذلك الميل الذى هو ارادته
الا لغرض منه فى فعله من جلب منفعة او دفع مضرة والا
لكان الميل الى وقوعه دون تعالى وعلمه كذلك يحتاج

الى شىء يشبه ميلنا اولا يحتاج فقال الحكماء لا يحتاج والا لكان
ذاته تعالى مستكملا بالغير الذى هو الغرض من الفعل وهو
محال وقال المعتزلة افعاله تعالى كما يحتاج الى ذاته وعلمه
تحتاج الى الارادة ايضا ولا يلزم الاستكمال بالغير لان الارادة
وان لم يكن الا لغرض لكنه غير عائد اليه تعالى فلا يلزم
استكماله به بل الغرض عائد الى العباد وهو الاحسان و
ايصال الخير اليهم فقال الحكماء نقل الكلام الى ذلك اى ايصال
الخير فانه فعل اختيارى له تعالى فلا يكون الا لغرض ويلزم
المحذور واما الاشاعرة فقالوا افعال الله تعالى كما تحتاج الى
ذاته وعلمه تحتاج الى الارادة ايضا وقالوا لا نم ان الفعل
الذى بالارادة لا تكون الا لغرض فان قيل والا لم يكن
وقوعه اولى من لا وقوعه فيلزم الترجيح بلا مرجح قالوا لا نم
استحالته من القادر المختار فان للقادر ان يرجح احد
مقدوريه بلا مرجح كما فى اختيار رغيفى الجائع وطريقى الهارب
اذا عرفت هذا التفصيل فاعلم انه توافق الجمهور من اهل
الملة وغيرهم على انه تعالى مريد وتنازعوا فى معنى ارادته
تعالى فقال الحكماء هى اى ارادته تعالى هى علمه المحيط بجميع
الموجودات من الازل الى الابد بانه كيف ينبغى ان يكون نظام
الوجود حتى يكون ذلك النظام على الوجه الاكمل والنظام
الاحسن فالارادة عندهم علم خاص ويسمونه اى ذلك العلم
عناية منه على العباد وفسرها اى الارادة ابو الحسين البصرى
من المعتزلة بعلمه تعالى بما فى الفعل من المصلحة الداعية الى
الايجاد فهى عنده ايضا علم خاص والنجار فسر ارادته تعالى
بكونه غير مغلوب فى فعله ولا مكره فيه اى ليس فعله الصادر
عنه بالايجاب فهى امر عدمى اعتبارى عنده والكعبى قال

الى شى

ارادة الله تعالى فی افعال نفسه غیر ارادته لافعال غیره فهی
مفسرة عنده بعلمه فی افعال نفسه بها وامره تعالى فی افعال
غیره ای ارادة الله تعالى لافعال الغیر امره بها فیكون كل
ما مور مرادا عنده وقال اصحابنا ای الاشاعرة وابو علی الجبائی
وابو هاشم ابنه والقاضی عبد الجبار انها ای الارادة صفة
مخصصة زائدة على ذاته قائمة بها مغایرة للعلم والقدرة وسائر
الصفات مرجحة لبعض مقدوراته على بعض بالایجاد فی
اوقاتها الخاصة بایجادها لنا على اثبات ما ذهب الیه الاشاعرة
ومن وافقهم ان تخصیص بعض المقدورات دون بعض بالتحصیل
والایجاد وبعضها بالتقدم والتاخیر ای لا شك ان بعض
مقدوراته متقدم فی الوجود والایجاد على بعض مع انه
یجوز عند العقل تاخره وبعضها بالعكس فلا بد له ای لذلك
التخصیص من مخصص لان نسبة جمیع المقدورات الى ذاته
متساویة وكذلك نسبة جمیع الازمنة الیها على السویة لتساوی
اجزاء الزمان فی الحقیقة فلو لم یكن مخصص لزم الترجیح
بلا مرجح وهو باطل ولیس هو ای المخصص نفس العلم فانه تابع
للمعلوم اذ العلم انما یتعلق بالشیء على ما هو علیه فی نفسه
فیكون تابعا له فلا یكون مستتبعا ومخصصا والا لزم الدور
ولا القدرة ایضا هی المخصص فان نسبتها الى الجمیع ای جمیع
المقدورات على وتیرة واحدة هی ایجادها فلا تخصیص ایضا
بسبب القدرة لتساوی نسبتها الى جمیعها وجمیع الازمنة
ولان شانها القدرة التاثیر والایجاد والموجد من حیث
هو موجد غیر المرجح والمخصص من حیث هو مرجح وذلك
لتوقف الایجاد على الترجیح كما لا یخفى والموقوف غیر الموقوف
علیه فالقدرة غیر المخصص ولا شك ان سائر الصفات
مثل



مثل السمع والبصر والحیوة والكلام لا یصلح للتخصیص
اذ الحیوة كالقدرة فی تساوی النسبة والسمع والبصر كالعلم
فی التبعیة والكلام لا تعلق له به فلا بد من صفة اخرى ما
من شانها التخصیص وهی الارادة فثبت ثبوتها وهو المطلوب
لا یقال اشارة الى الاعتراض على الدلیل المذكور فیقال امكان
وجود كل حادث انما هو مخصوص بوقت معین فلا یمكن
ان یوجد قبله او بعده فذلك هو سبب التخصیص فلا یحتاج
الى مخصص هو الارادة من الموجد او یقال وجوده ای
وجود كل حادث مشروط باتصال فلكی فاذا حصل ذلك
الاتصال وجد ذلك الحادث فذلك هو المخصص لا الارادة
او علمه تعالى بحدوثه ای كل واحد من المحدثات فی ذلك
الوقت الذی اوجد فیه هو المرجح والمخصص لا صفة اخرى
هی الارادة او علمه تعالى بما فی حدوثه فیه ای حدوث ذلك
الحادث فی ذلك الوقت من المصلحة اللائقة بالعبادة
الباعثة على احداثه فیه یرجحه ویخصصه بذلك الوقت فلا
یحتاج الى مرجح ومخصص هو الارادة وذلك لانه اذا علم الله
تعالى ان وجود ذلك الحادث فی ذلك الوقت فلا یمكن ان
یوجد قبله او بعده لان خلاف المعلوم ای معلوم الله تعالى
محال وكذلك اذا علم الله تعالى ان الاصلح بالعباد وجوده
فیه فلا یمكن غیره لان خلاف الاصلح محال لانا نقول فی الجواب
عما ذكر انه لا یجوز ان یكون امكان كل حادث مخصوصا
بوقت معین + لانه لو كان كذلك لكان ذلك الحادث قبله
ممتنعا ثم صار فی ذلك الوقت ممكنا وهو محال اذ الممتنع
لا یصیر ممكنا والا لزم الانقلاب المحال وایضا لو جاز ذلك
لجاز ان یصیر واجبا فینسد باب اثبات الصانع قبل الانقلاب

+ فلا یكون الامكان مخصصا ٥ مصح

المحال هو انقلاب الممتنع الذاتي ولم لا يجوز ان يكون
ذلك امتناعا بالغير والكلام في تلك الاتصالات اي لا
يجوز ان يكون المخصص هو الاتصالات الفلكية لان
الكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع الحاصلة
منها ايضا كالكلام في وجود الحوادث فانها تحتاج الى
مخصص ومرجح فان الافلاك لبساطتها وعدم اختلاف
فيها كما امكن ان تتحرك على هذا الوجه الواقع وهو
ان تتحرك الفلك الاعلى من المشرق الى المغرب وفلك البروج
بالعكس امكن ان تتحرك على خلافه بحيث تتحرك الاعلى من المغرب
الى المشرق وفلك البروج بالعكس وان تتحرك بحيث تكون
المنطقة دائرة اخرى غير معدل النهار وفلك البروج
كما يتحرك احدهما من الشمال الى الجنوب والآخر بالعكس
وامكن ان يكون الكواكب المركوزة فيه في جانب غير ما هي
فيه واذا كان ذلك ممكنا فلا بد لذلك من مخصص حتى
لا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا يكفي ذلك في التخصيص والعلم
اي لا يجوز ان يكون علم الله تعالى بحدوث كل حادث في
وقته هو المخصص اذ العلم بان الشيء سيوجد في وقته
انما يتعلق به اذا كان هو بحيث سيوجد فيه اذ العلم تابع
للمعلوم كما مر فالحيثية سابقة على العلم فلا يكون الحيثية
السابقة ناشئة منه اي من العلم اللاحق بها اذ العلة
لا يكون مسبوقة بالمعلول واما رعاية الاصلح فغير واجبة
كما سنذكره فلا يجوز ان يكون المخصص هو علمه تعالى
بما في حدوث كل حادث في وقته من مصلحة التي في حدوثه
فيه وانما يكون كذلك لو وجب عليه رعاية الاصلح وهو
باطل كما سيجيء ان شاء الله في المبحث الرابع من الباب الثالث
تعالى م

واحتج

واحتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان الارادة لو كانت
صفة زائدة قائمة بذاته تعالى فلو تعلقت بشيء فاما ان
يكون تعلقها به لغرض او لا لغرض فلو كان الاول لكان
الباري تعالى ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو ذلك
الغرض وهو محال على الله تعالى وان كان الثاني يلزم
الترجيح بلا مرجح وهذا الشق غير مذكور في المتن واجيب
عنه بان تعلقها اي تعلق الارادة بالمراد لذاتها اي
لذات الارادة فانها لذاتها تقتضي التعلق بالمراد م
لا بغيرها الذي هو الغرض قيل توجيهه انا نختار ان تعلقها لا لغرض قوله يلزم
تعلقها بالمراد لغيرها لكنه ممنوع والظاهر ان يقال الاظهر
استحالة ذلك في حق القادر كما عرفت في اختيار م
احد رغيفي الجائع وطريقي الهارب كما اومانا اليه في اول
المبحث فرع على ثبوت الارادة له تعالى وهو ان
يقال ارادته تعالى غير محدثة كما عليه الاشاعرة بل قديمة
قائمة بذاته تعالى وقالت المعتزلة ارادته تعالى قائمة
بذاتها اي بنفس الارادة حادثة لا في محل اي غير محتاج
الى محل يقوم وذلك لانها على تقدير كونها حادثة فاما
ان يكون في محل هو ذاته تعالى ويلزم منه ان يكون
ذاته محلا للحوادث وهو باطل او الى محل هو غير ذاته
ويلزم منه ان يكون صفة الشيء قائمة بغير موصوفها
وهو ظاهر الاستحالة او لا في محل وهو ما ذهبوا اليه
قيل لا يبعد انهم لما اعتقدوا ان مخصص كل حادث
بوقته المعين بحيث ان يكون حادثا فيه اذ لو كان م
موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح وان مخصص الحوادث
باوقاتها هو ارادته تعالى حكموا بحدوثها وهو بواسطة قيام

الترجيح بلا مرجح قلنا
انما يلزم ذلك ان لو كان م

... الى ان ذكر اختيار ما هو غير مذكور في المتن وهو غير مناسب فكانه اشار الى جواب سؤال هو ان يقال لما كان الارادة تعلق بالمراد لذاتها لا لغرض فيما خاص تعلق بهذا المراد المخصوص دون غيره لانه لو كان ذلك ترجيح بلا مرجح فمجاب ... كون ... جائز من القادر المختار ... م

الحادث بذاته تعالى فالنجا والى انها قائمة بنفسها وقالت
الكرامية هي اي ارادته تعالى صفة حادثة في ذاته تعالى
فيجوزون كون ذاته محلا للحوادث لنا على ان ارادته
غير محدثة وجهان الوجه الاول ان وجود كل محدث
موقوف على تعلق الارادة به اتفاقا فلو كانت ارادته
محدثة احتاجت الى ارادة اخرى تتعلق بها وهذه الاخرى
لحدوثها تحتاج الى ثالثة وهكذا ولزم التسلسل وهو محال
فحدوثها محال وهو المطلوب الوجه الثاني ان ارادته
تعالى لو كانت حادثة فاما ان يقوم بذاته تعالى او بغير
ذاته او تقوم الارادة بنفسها والكل محال فحدوثها محال
اما الثالث فلانه يلزم منه قيام الصفة بنفسها وذلك
غير معقول لاستحالة وجود عرض بدون محل يقوم به
ومع ذلك المحال يلزمه محذور اخر هو انه لو كان كذلك
كان اختصاص ذاته تعالى بها بتلك الارادة القائمة
بنفسها تخصيصا بلا مخصص وذلك لان نسبتها اي نسبة
تلك الارادة لكونها قائمة بنفسها غير محتاجة الى محل
الى جميع الذوات اي ذوات الاشياء الصالحة للاتصاف
بها على السواء وهو ظاهر فتخصص ذاته تعالى بها دون
غيرها ترجيح بلا مرجح وهو باطل وكونها لا في محل اشارة
الى جواب سؤال مقدر هو ان يقال لا نم ان تخصيصها
بذاته تعالى تخصيص بلا مخصص لان كون تلك الصفة
اي الارادة لا محل لها هو مخصص لها بذاته تعالى لان
ذلك مشترك بينها وبين ذاته تعالى لانه تعالى لا محل
له ايضا كهي فيجاب عنه بان كونها لا في محل مفهوم سلبي
اذ معناه عدم الحاجة الى المحل والامر السلبي لا يصلح

ان يكون

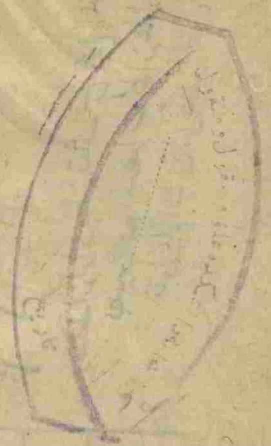
ان يكون مخصصا اي سببا للتخصيص الذي هو امر ثبوتي واما
الثاني فقد عرف بطلانه بان قيام صفة الشيء بغيره محال واما
الاول فاشار الى بطلانه بقوله وقيام الصفة الحادثة بذاته تعالى
ممتنع لما سبق من استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى الفصل
الثاني من الباب الثاني في سائر اي باقي الصفات الثبوتية
وهي الصفات التي لا تتوقف افعاله تعالى عليها وفيه مباحث
ستة المبحث الاول في السمع والبصر اعلم ان الجمهور على انه
تعالى سميع بصير لكن قال الحكماء وابو الحسين والكعبي
من المعتزلة ان معنى كونه سميعا بصيرا انه عالم بالمسموعات
والمبصرات فالسمع والبصر عندهم علم خاص كالارادة وقال
الاشاعرة انهما صفتان له تعالى زائدتان على العلم قال المص
دلت الحجج السمعية مثل قوله تعالى وهو السميع العليم وقوله
انني معكما اسمع وارى وغيرهما من الآيات الدالة على انه
سميع بصير وليس في العقل بانصرافها عن ظواهرها اي لم
يقم دليل عقلي على عدم اتصافه تعالى بهما حتى يجب صرف
تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات فيجب الاقرار بهما بتلك
الحجج وح ثبت مدلولاتها وهو انه تعالى سميع بصير وهو المطلوب
وقوله فيكون بالفاء يدل على انه من تتمة الدليل المذكور
تفريعا عليه اي اذا ثبت الاقرار بها فيكون الله تعالى عالما بالمسموعات والمبصرات وفيه تامل صح
والمبصرات انه سميع بصير واللام للاستغراق وارد بيانات
شمولها لجميعها كما في العلم والقدرة وذلك لان موجب كونه
سميعا بصيرا ذاته تعالى ونسبته الى الجميع على السواء فهو
سميع بصير بجميع المسموعات والمبصرات كلها وقوله حال
حدوثها اشارة الى جواب ما يقال ان سمعه وبصره قديمان
كائنان ازلا ولا مسموع ولا مبصر حينئذ والسمع بلا مسموع وكذا

اذ ذلك ليس مذهب الاشاعرة بل
مذهب الحكماء وبعض المعتزلة كما
اشير اليه وقد قيل في بيانه
انه اراد بقوله فيكون عالما
بالمسموعات هـ م

وحاصله انه اراد انه تعالى سميع بجميع المسموعات
بصير بجميع المبصرات كما انه عالم بجميع المعلومات
تعلقا تاما ... مم

البصر بلا مبصر غير معقول فقال سميع بصير بهما حال حدوثهما
اي تعلق سمعه القديم وبصره القديم بهما بعد حدوثهما وقيل
قوله وهو المعنى بكونه تعالى سميعا بصيرا اشارة الى ان المص
رحمه الله اختار هذا المذهب وهو ان معنى كونه سميعا بصيرا
انه عالم بالمسموعات والمبصرات والا ليس ذلك مذهب
الاشاعرة المقصود واثباته هنا وقد نقل انه في بعض النسخ
بدل قوله فيكون ولانه يكون وح يكون ذلك دليلا مستانفا
على اثبات مذهب بعض المعتزلة كما ان قوله دلت الحجج السمعية
لاثبات مذهب الاشاعرة والعبارة لا تخلو عن شيء واستدل
بان الحي اي استدل بعض على انه تعالى سميع بصير بانه تعالى
حي وكل حي يصح ان يتصف بهما فح يقال ان لم يتصف الحي بهما
اي بالسمع والبصر كان ناقصا لانه اذا لم يتصف الحي بهما
فيتصف بضدهما اذ لا يخلو الشيء عن الضدين وضدهما
الصمم والعمى والاتصاف بهما نقص كما لا يخفى فلو لم يتصف
الله تعالى بالسمع والبصر كان ناقصا وهو محال قال المص
وهو اي هذا الدليل اقناعي خطابي لا برهاني لانه متوقف
على مقدمتين احدهما ان كل حي يصح ان يتصف بهما والثانية
ان عدم اتصاف الحي بهما نقص والمخالف ان يمنعهما فيقول
لا نم ان كل حي يصح ان يتصف بهما اذ بعض الهوام لا يصح له
السمع والعقرب لا يصح له البصر ولا نم ان عدم اتصاف الحي
بهما نقص قوله اذا لم يتصف بهما اتصف بضدهما قلنا ممنوع
لجواز الخلو عنهما كالجسم الشفاف الخالي عن السواد وضده
اي البياض مع ان لكونه جسما يصح اتصافه بهما وايضا يجوز
ان يكون حيوته تعالى مخالفة لحيوتنا بالحقيقة فلا يلزم
الاشتراك في احكامها احتج المخالف للقول بانه تعالى سميع

عن الضدين ٥ مع



بصير

بصير بوجهين الوجه الاول انه تعالى لو كان سميعا بصيرا يلزم
اما قدم العالم او حدوث صفته تعالى وكلاهما محال وذلك ان
سمعه وبصره بدون المبصر غير معقول فاذا قدم السمع في الازل
بدون المسموع والمبصر ان كانا قديمين لزم الامر الاول لان
ثبوت السمع في الازل بدون المسموع والبصر بدون المبصر غير
معقول فاذا قدم السمع والبصر لزم قدم المسموع والمبصر وهو
باطل عندكم لان ما سوى الله تعالى حادث وان كانا اي
السمع والبصر محدثين مع انهما صفتان لله تعالى قائمتان بذاته
كان ذاته تعالى محلا للحوادث وهو محال لما عرفت في نفي ٥
قيام الحوادث بذاته تعالى واجيب عنه بانا نختار انهما صفتان
قديمتان لامتناع كون صفته حادثة قوله يلزم قدم المسموع
والمبصر قلنا انما يلزم ذلك ان لو كانا ادراكين بالفعل ولم
يقل به احد بل القائلين بهما قائل بانهما اي السمع والبصر صفتان
يقتضيان وفي بعض النسخ يستعدان الادراك وهو اي ٥
ادراكهما تعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم
قدم المسموع والمبصر ولا كونه تعالى محلا للحوادث نعم ٥
يلزم التغير في ذلك التعلق وهو امر اعتباري لا قيام له
حقيقة بذاته الوجه الثاني ان السمع والبصر اما تاثر الحاسة
عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط به اي بتاثر الحاسة
لان الابصار انما يحصل بواسطة انطباع المرئي في الحاسة
او بخروج الشعاع منها اليه والسمع بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ وهما محالان على الله تعالى لامتناع الحاسة
في شانه اذ هي من خواص الاجسام واجيب عنه بمنع الصغرى ٥
اي لا نم ان السمع والبصر عبارتان عما ذكرتم بل هما عبارتان
عن ادراك المسموع والمبصر سواء كان بالحاسة او لا المبحث

الثاني في الكلام تواتر اجماع الانبياء عليهم السلام واتفاقهم
على انه سبحانه وتعالى متكلم لان كلا منهم قال امرنا الله بكذا و
نهانا عن كذا واخبر عن كذا ومعنى هذا انه متكلم وثبوت
نبوتهم يعني يجوز ان يثبت كونه تعالى متكلما بقول الانبياء
لان ثبوت نبوتهم غير موقوف عليه وفي بعض النسخ على كلامه
وذلك لان من ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وعلمنا
ان ظهور المعجزة على يد الكاذب ممتنع علمنا انه نبي من غير
توقف على كونه تعالى متكلما وح يجوز اثباته بقول النبي لا م
لانه يفضي الى الدور فيجب الاقرار به اي بكونه تعالى متكلما
بسبب قول الانبياء وقد اختلف في كلامه تعالى بعد الاتفاق
على انه متكلم وذلك لما عثروا على قياسين متعارضي النتيجة
وهما كلام الله صفة له وكل ما هو صفة له فقديم وكلام الله
مولف من حروف مترتبة وكل ما هو كذلك فهو حادث
فقال الحنابلة كلامه حروف واصوات قديمة قائمة بذاته
تعالى ~~مترتبة~~ فهم منعوا ان كل ما هو مولف من
حروف واصوات ~~حادثة قائمة بغير ذاته تعالى مترتبة~~
فهو حادث والمعتزلة قالوا كلامه حروف واصوات
حادثة قائمة بغير ذاته تعالى لان معنى كونه تعالى
متكلما عندهم انه موجد للحروف والاصوات لا الايجاد
قائم بذاته واما الحروف والاصوات فاوجد الله في
الغير اما في جسم هو اللوح المحفوظ او ملك هو جبريل
او انسان هو نبي فهم منعوا ان المولف من الحروف
والاصوات صفة الله والكرامية قالوا كلامه صفة
له مولف من حروف واصوات قائمة بذاته حادثة
فهم منعوا ان كل ما هو صفة له تعالى فقديم والاشاعرة

قالوا

قالوا كلامه معنى نفسي واحد قديم قائم بذاته تعالى فهم
منعوا ان الكلام مولف من حروف واصوات واشار
المص الى ذلك بقوله وكلامه ليس بحرف ولا صوت
يقومان بذاته خلافا للحنابلة القائلين بذلك مع قدمهما
والكرامية القائلين به وحدوثهما ويقومان بغيره خلافا
للمعتزلة القائلين بايجاد الله الحروف والاصوات
في الغير كما عرفت بل هو اي كلامه تعالى هو المعنى
النفسي الواحد القديم القائم بذاته المعبر عنه بالعبارات
المختلفة من الامر والنهي والخبر بحسب اللغات المتغيرة
بحسب الاعصار ويجوز اطلاق الكلام على ذلك المعنى
النفسي كما قال الشاعر ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان على الفواد دليلا
وهذا المعنى هو الامر المغاير للعلم والارادة لانه اي الكلام
قد يخالفهما اي العلم والارادة قيل في بيانه لان الانسان
قد يخبر عما لا يعلم ويامر بما لا يريده كالامر للاختبار
قال المص في بيان تغايره لهما فان الله تعالى امر ابا لهب
بالايمان مع علمه بانه لا يومن اذ لو علم انه يومن
لا يومن لان خلاف علمه تعالى محال واذا امره به
مع علمه بانه لا يومن علم ان كلامه غير علمه لان الكلام
الذي هو الامر متعلق بايمانه وعلمه بعدمه فهما متغايران
ومع امتناع ارادته لما يخالف علمه لانه لو اراد ما يخالف
علمه لوجب وقوعه والا كان عاجزا ولو وقع كان
علمه جهلا فعلم ان ارادته غير كلامه قال الع وه
الاطناب في ذلك اي في حقيقة كلامه ومغايرته للعلم
والارادة قليل الجدوى اي الفائدة فان كنه ذاته تعالى
وصفاته محجوب عن نظر العقول فرع على كونه تعالى

[illegible]

نخ
كلامه غير ارادته

متكلما خبر الله تعالى وهو اللفظ الدال على الكلام النفسي
صدق لان الكذب نقص والنقص على الله محال قيل
قوله والكذب نقص ان علم بالعقل يلزم القول بالحسن
والقبح العقليين وهو باطل وان علم بالسمع اى بقوله تعالى
يلزم الدور واجيب عنه تارة بانه معلوم عقلا ولا باس
به فى امثال ذلك واخرى بانه معلوم بخبر النبى لا بخبر الله فلا
دور المبحث الثالث فى البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعرى الى انه تعالى باق ببقاء زائد على ذاته تعالى
قائم به تعالى ونفاه اى البقاء القاضى ابو بكر الباقلانى
وامام الحرمين والامام فخر الدين الرازى وقالوا ليس
البقاء صفة وجودية زائدة قائمة بذاته تعالى واحتجوا على
نفيه بوجهين اشار الى الاول بان البقاء لو كان امرا
موجودا لكان باقيا اذ لو لم يكن باقيا لا يكون سببا
لبقائه تعالى ثم يقال اما ان يكون البقاء باقيا بذاته
تعالى ويلزم الدور اذ بقاء الذات به كما عرفت به وبقاء
البقاء بذاته او يكون البقاء باقيا بنفسه اى بنفس البقاء
فيلزم ان يصير البقاء بتلك الذى هو صفة الذات ه
ذاتا باقيا بنفسه وهو باطل او يكون باقيا ببقاء آخر
وننقل الكلام اليه ولزم التسلسل والى الثانى بان كونه تعالى
باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره
لكان واجب الوجود لذاته واجبا بالغير وذلك
لاحتياجه فى وجوده المستمر الى غيره الذى هو البقاء
لكن هذا اى احتياج الواجب خلف اى باطل لامتناع
احتياج الواجب الى الغير احتج الشيخ ابو الحسن على
ان البقاء امر وجودى زائد على ذات الباقى بان

الشىء

الشىء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة عن
حصول شىء فى زمان ثان او مشروط به وذلك حال الحدوث محال
ثم يصير ذلك الحادث باقيا بعد حدوثه ثم لا شك فى تغيره وتبدله
من حال الى حال وهذا التبدل والتغير للشىء الحادث بعدما
لم يكن له ليس فى ذاته لان ذاته ليس مما لم يكن ذاتا ثم
صار ذاتا ولا فى عدم اى عدم البقاء اذ يستحيل ان يصير عدم
البقاء بقاء بل التبدل والتغير انما هو فى صفة زائدة على ذات
الحادث بان يكون الحادث حال حدوثه حادثا ثم صار بعد الحدوث
باقيا وهو المطلوب وقد يقال هكذا التبدل اما فى الذات ه
او فى عدم ما والاول باطل لما مر والثانى ايضا باطل اذ التبدل
فى العدم غير معقول لان تبدل احدى الحالتين الى الاخرى
يقتضى ثبوتية احديهما فثبت ان البقاء امر ثبوتى زائد على ذات
الباقى وهو المطلوب ونوقض هذا الدليل بالحدوث اى لو
صح الدليل المذكور بجميع مقدماته لزم ان يكون الحدوث
امرا ثبوتيا زائدا على ذات الحادث لكن التالى باطل لما مر
فى بحث الحدوث والقدم انه امر اعتبارى بيان اللزوم ان
يقال الحادث قبل حدوثه لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا
التبدل والتغير ليس فى ذات الحادث ولا فى عدم لما ذكر
بعينه فيكون فى الحدوث بانه لم يكن حاصلا ثم صار حاصلا
فيكون الحدوث صفة ثبوتية ثم اشار المص الى تحقيق معنى
البقاء فقال واعلم ان المعقول من بقاء البارى تعالى امتناع
عدمه ومن بقاء الحوادث مقارنة وجودها لزمانين
فصاعدا وقد عرفت ان الامتناع ومقارنة الزمان من
المعانى العقلية التى لا وجود لها فى الخارج اما الامتناع
فظاهر واما مقارنة الزمان فلانها من الامور النسبية

بان يكون البقاء عدما ثم صار بقاء ه مصح

الغير الموجودة فى الخارج او لكونها عارضة للزمان الذى هو
امر اعتبارى موهوم عند المتكلمين وما يعرض للاعتبارى
اولى بان يكون اعتباريا المبحث الرابع فى صفات اعلم ان اكثر
المتكلمين اثبتوا له تعالى صفات سبعة هى الحيوة والعلم و
القدرة والارادة والسمع والبصر والكلام وبعضهم زاد عليها
البقاء فيكون صفاته ثمانية واما القول بصفات اخر غير هذه
الثمانية فهو مذهب الشيخ كما اشار اليه بقوله اثبتها الشيخ ابو الحسن
الاشعرى وهى الاستواء واليد والوجه والعين للظواهر
الواردة بذكرها نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى
وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل شىء هالك الا وجهه وقوله
تجرى باعيننا واولها اى الظواهر المذكورة الباقون من
المتكلمين وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء فهو عايد الى
القدرة وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر
قال المص رحمه الله والاولى فى ذلك اتباع السلف فى الايمان
بها والرد اى رد العلم بمعانيها الى الله تعالى فيقال نؤمن
بما اراد الله بها المبحث الخامس فى التكوين قالت الحنفية
التكوين صفة لله تعالى قديمة وكان هذا اخذ من قوله
كن فيكون وهذه الصفة يغاير القدرة بوجهين الاول ما
اشار اليه بقوله فان متعلق القدرة وهو الممكن قد لا يوجد
اصلا فانه تعالى قادر على ان يخلق شموسا متعددة لكن
لم يخلق فعلم ان متعلق القدرة قد لا يوجد بخلاف متعلق
التكوين وهو المكون يتعلق بوجوده فالقدرة غيره
التكوين قلنا فى الجواب لا نم ان القدرة يتعلق بامكان
الشى بل الامكان اى امكان الممكن بالذات اى لذاته
فان الامكان غير معلل بشىء بل امكان الممكن لذاته لا ان

القدرة

القدرة موثرة فيه بل هى موثرة فى ذات الممكن ووجوده قيل
هذا جواب عن الوجهين لانهما مبنيان على هذه المقدمة
الممنوعة وقيل هذا جواب عن الثانى وقوله والتكوين كانه
اشارة الى تحقيق معنى التكوين يعلم منه الجواب عن الاول
لانه اذا علم ان التكوين هو التعلق الحالى اى تعلق القدرة
بالمقدور حال الايجاد ولذلك ترتب عليه الوجود اى وجود
المقدور كما قال تعالى انما امرنا لشىء اذا اردناه ان نقول له
كن فعلم من ذلك ان التكوين هو تعلق القدرة بعد انضمام
الارادة بها وهو التعلق الحالى فيكون اى فيوجد المكون
بلا تاخير كما دل عليه الفاء التى للتعقيب بلا مهلة فيقال
لا نم ان متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا وانما لا يوجد اذا
لم يتعلق به القدرة بالفعل واذا تحقق ان التكوين هو
التعلق الحالى فلا يكون صفة حقيقية قديمة زائدة على القدرة
اعلم ان الروية حالة زائدة على العلم وذلك لانا اذا علمنا شيئا
ثم رايناه علمنا بالبديهة تفرقة بين الحالين مع حصول
العلم فيهما فهذه الحالة الزائدة عند النظر هى الروية وقد
اختلف فى جواز رويته تعالى فقال بعض لا يجوز رويته
اصلا فى الدنيا ولا فى الاخرة وقال بعض يجوز رويته فيهما
واختلفوا فى وقوعها فى الدنيا فقيل لا يجوز وقيل يجوز
كما ورد فى بعض الاحاديث والاخبار واما وقوعها فى
الاخرة فاكثر اهل الملة قايلون به كما اشار اليه بقوله السادس
اى المبحث السادس فى انه سبحانه وتعالى يصح ان يرى فى الاخرة
وفسر ذلك بقوله بمعنى ينكشف لعباده المومنين علم فى
الاخرة انكشاف البدر المرئى يعنى يحصل لعباده المومنين
علم فى الاخرة بذاته تعالى نسبته الى العلم الحاصل لهم فى الدنيا

بعد انضمام الارادة بها

الله هو

كتبية العلم بالبدر المرئى بعد رويته الى العلم به قبل رويته كما قال
صلى الله عليه وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر خلافا للمعتزلة
فانهم ينكرون صحة رويته تعالى ولما كان الروية فى الشاهد انما هو
بارتسام صورة المرئى فى الرائى او اتصال شعاع من الرائى الى المرئى
وهو محال فى شانه تعالى قال بالرائى من غير اى يصح رويته تعالى
من غير ارتسام واتصال شعاع وحصول مواجهة خلافا للمشبهة
والكرامية فى حصول المواجهة فانهم جوزوا رويته تعالى
لاعتقادهم كونه فى جهة اما الاول وهو الانكشاف التام
فيدل عليه وجوه سمعية اربعة الوجه الاول ان موسى
عليه السلام سال الروية كما حكى الله تعالى عنه بقوله رب ارنى
انظر اليك فلو استحال اى المسئول وهو الروية كان سواله
عليه السلام جهلا ان لم يكن موسى عالما باستحالتها او كان
سواله عبثا لا فائدة فيه ان كان عالما باستحالتها وكل منهما
محال على الانبياء فثبت ان الروية غير مستحيلة فصح جواز الروية
الوجه الثانى انه تعالى علقها اى الروية باستقرار الجبل فى قوله
فان استقر مكانه فسوف ترانى وهو استقرار الجبل ممكنا اى م
من حيث هو استقرار ممكن واذا كان المعلق وهو علیه م
استقرار الجبل ممكنا فكذا المعلق به وهو الروية تكون
ممكنا لان امتناع المعلق عليه يستلزم امتناع المعلق به
فامكانه يستلزم امكانه فالروية ممكنة وهو المطلوب وانما
قيد استقرار الجبل بقوله من حيث هو لئلا يقال انه علق
الروية بمحال وهو استقرار الجبل حال حركته كما دل عليه قوله
ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى
واستقراره حال حركته محال لان استقرار الجبل من حيث
هو استقرار ممكن والتعليق انما هو به من حيث هو

لابه

لابه حال الحركة على انه يقال ان استقراره حال الحركة
غير مستحيل لجواز ان يحصل الاستقرار بدل الحركة فالاستقرار
حال الحركة ممكن نعم الاستقرار مع الحركة مستحيل والآية
لم تدل عليه اى على ان المعلق عليه هو الاستقرار مع الحركة
تامل ولا يرد ما يقال لو كان المعلق عليه هو الاستقرار
من حيث هو وهى ممكن فوجب وقوع الروية لكنها لم
يقع لقوله قال سبحانك تبت اليك وقوله لن ترانى لان
وقوع المعلق به لا يجب ان يكون عقيبه بلا مهلة
فيجوز وقوعه فى الآخرة والمنع انما هو فى الدنيا وهو الذى
ادعى صحته الوجه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة والنظر حقيقة فى الروية فيصح
رويته لاخباره عن وقوعها يومئذ الوجه الرابع
قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه
الاستدلال بالآية انها تدل على ان الله تعالى اوعد الكفار
بانهم يوم القيمة محجوبون عنه تعالى وذلك يدل على
ان المومنين ليسوا محجوبين عنه تعالى والا لم يكن
لتخصيص الحجاب بالكفار وايعادهم عليه فايدة واذا لم
يكن المومنون محجوبين عنه تعالى فيرونه يومئذ واما ان م
الثانى وهو رويته تعالى من غير ارتسام صورة المرئى
فى الرائى واتصال شعاع من الرائى الى المرئى فلتقدسه
تعالى عن الجهة والمكان لما ثبت فى فصل التنزيهات
واذا تقدس عن الجهة والمكان فلا يتصور فى شانه ذلك
فثبت صحة رويته من غير ذلك وهو المطلوب واستدل
على صحة رويته تعالى بدليل عقلى بان الجسم مرئى لانا
نرى الطول والعرض وهو جسم وتصدى لبيان ان

اى جواز الروية ولعلها الآخرة مصحح

الطويل جوهر بقوله والطول ليس بعرض لئلا يمنع ان
المرئي جسم بل المرئي انما هو السطح والطول والعرض
التي هي اعراض كما هو راي الحكماء وانما قلنا ان الطول
ليس بعرض اذ لو كان الطول عرضا والعرض لا بد له
من محل يقوم به لكان قيامه اما بجزء واحد من الاجزاء
التي لا تتجزى التي تركب الجسم منها كما هو راي المتكلمين
فيكون ذلك الجزء الذي قام به الطول اكبر مقدارا
من حجم جزء واحد لانه ذو طول ومقدار فينقسم لان
كل ذي مقدار منقسم فلا يكون جزءا لا يتجزى لانه ليس بمنقسم
والمفروض انه جزء هف او يقوم الطول باكثر من جزء
واحد فيقوم العرض الواحد بمتعدد وهو محال كما مر
في بحث الاعراض فثبت ان الطول ليس بعرض بل هو
جوهر اي جواهر موجودة متالفة في سمت واحد
وذلك جسم كما هو مذهب المتكلمين من ان المركب
من جزءين فصاعدا جسم عندهم وهو مرئي والعرض
كالسواد والبياض وسائر الالوان ايضا مرئي فصحة
الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض والامر المشترك
لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك اي
اي يجب ان يكون مشتركا بين الجوهر والعرض وهو
اي المصحح المشترك بينهما اما الحدوث او الوجود
لا ثالث لهما والاول الحدوث لا يصلح لان يكون علة
لصحة الرؤية لانه امر عدمي لكونه عبارة عن مسبوقية
الوجود بالعدم فالعدم ماخوذ في مفهومه وما هو
كذلك عدمي والعدمي لا يصلح ان يكون علة لامر وجودي
هو الصحة فتعين الثاني اي الوجود لكونه سببا

لصحة

لصحة الرؤية والوجود كما انه مشترك بين الجوهر والعرض
كذلك مشترك بينهما وبين الواجب تعالى فيصح رؤيته تعالى وهو
المطلوب واعترض عليه على الدليل المذكور بان التاليف عرض
وتوجيه الاعتراض ان يقال لا نم ان المرئي هو الجسم بل المرئي
هو تاليف الاجزاء بعضها مع بعض وهو عرض فلا يكون المرئي
الا العرض لا هو والجوهر ليكون صحة الرؤية مشتركة بينهما
سلمنا ان المرئي هو الجوهر والعرض وصحة الرؤية مشتركة بينهما
لكن لا نم ان صحة الرؤية تحتاج الى مصحح وسبب وانما يلزم
احتياجها الى سبب لو كانت الصحة موجودة لكنها عدمية
كما اشار اليه بقوله والصحة عدمية وصحة الشيء عبارة عن
امكانه وهو امر اعتباري غير موجود فلا تحتاج الى سبب
ومصحح وان سلم احتياج الصحة مع كونها عدمية الى سبب
فلا نم وجوب كونه اي كون ذلك السبب مشتركا بين الجوهر
والعرض ولا نم وجوب كون ذلك السبب وجوديا اما سند
المنع الاول فاشار اليه بقوله فان المختلفين اي السببين المختلفين
قد يشتركان في اثر ومعلول واحد بالنوع اذ الواحد بالنوع
يجوز ان يكون له علتان مستقلتان كما مر في بحث العلة فيجوز
ان تكون صحة الرؤية الجوهر والعرض معللة بسببين مختلفين
لا بسبب واحد مشترك وقوله والصحة لما كانت اشارة الى سند
المنع الثاني اي سلمنا ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض
وتحتاج الى سبب مشترك لكن لا نم ان الحدوث لا يصلح لان
يكون سببا وذلك لان الصحة لما كانت عدمية لكونها عبارة
عن عدم امتناع الرؤية جاز ان تكون معلولا للعدم اذ تعليل
العدمي بالعدمي جائز ولذا قيل علة العدم عدم علة الوجود
وان سلم ان السبب المصحح ليس هو الحدوث بل الوجود فلا نم

+ ولا يرد ما قيل ان هذا التعليل بناء على [illegible] والصحة علة [illegible] احتياج الصحة الى السبب [illegible] كونها عدمية [illegible] لا نسلم [illegible] منه

انه يلزم منه صحة رويته تعالى فلم لا يجوز ان يمتنع رويته
تعالى لفوات شرط كانطباع صورة المرئى فى الرائى او ايصال
شعاع من العين الى المرئى او وجود مانع فى شانه تعالى وذلك
ان حقيقته تعالى غير قابلة للروية او له تعالى صفة مانعة
من ذلك وذلك لانه يعتبر فى تحقق الشىء وجود المقتضى
يعترفه وجود الشرائط وارتفاع الموانع ويؤيد ذلك انه تعالى
حى مع ان الحيوة فى الشاهد مصححة للجهل والشهوة وهو
تعالى منزه عن ذلك لكون ذاته تعالى غير قابلة لذلك احتج
المعتزلة على امتناع رويته تعالى بوجوه ستة الوجه الاول
قوله تعالى لا تدركه الابصار توجيهه ان الاية تدل على المدح
لان ما قبلها وهو قوله ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء
فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل مدح وكذا ما بعدها وهو قوله
وهو اللطيف الخبير فيكون الواقع بينهما وهو قوله لا تدركه
الابصار مدحا ليناسب ما قبلها وما بعدها فيكون عدم ه
الادراك البصرى الذى هو عدم الروية مدحا فادراكه البصرى
الذى هو الروية نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فيمتنع رويته
تعالى وهو المطلوب او يقال هكذا لا تدركه الابصار نقيض
لقولنا تدركه الابصار فاذا ثبت صدق الاول لزم كذب
الثانى لكن الاول صادق قائل به الحق تعالى فيلزم كذب
الثانى فلا تدركه بصر وبصران لعدم القائل بالفرق واجيب
عنه تارة بان الادراك هو الاحاطة لان اصله اللحوق
والوصول يقال ادرك فلان الشىء اذا لحق به ووصل اليه
وهو انما يتصور فى المرئى الذى له جانب وطرف فيقال
لانم ان الاية تدل على نفى الروية مطلقا بل على نفيها على سبيل
الاحاطة بحيث يحيط البصر بالمرئى من جميع الجوانب وهو ه

كلام

ادراك

ادراك خاص ولا يلزم من نفى الروية على سبيل الاحاطة الذى
هو ادراك خاص نفيها اى الروية مطلقا اذ لا يلزم من نفى
الخاص نفى العام وايضا هذه الروية التى على سبيل الاحاطة
نقص لا الحالة التى يعبر عنها بالانكشاف التام واجيب عنه
اخرى بان معنى الاية لا يدركه جميع الابصار لان الجمع المحلى
باللام يفيد العموم كما بين فى محله فسلبه يكون سلبا للعموم
وذلك لا ينافى ادراك البعض اى بعض الابصار وقوله لا
قائل بالفرق قلنا ممنوع للاتفاق على ان الكفار لا يرونه وايضا
ان سلم ان قوله لا يدركه الابصار سلب عام فى جميع الابصار
لكنه لانم انه عام فى جميع الاوقات فلا يلزم منه عدم رويته
فى الاخرة الوجه الثانى قوله تعالى لموسى عليه السلام حين
سال رويته لن ترانى وكلمة لن للتابيد كما ذكره النحاة فيلزم
منه نفى روية موسى له تعالى ويلزم من ذلك ان لا يراه
احد لعدم القائل بالفرق واجيب عنه بالمنع اى لانم ان
كلمة لن للتابيد بل لتاكيد النفى كيف وقد قيل به فى قوله
ولن يتمنوه ابدا مع تمنيهم فى الاخرة قيل وان سلم ان لن
للتابيد فيدل على عدم الوقوع لا على عدم صحة الروية وهى
المتنازع الوجه الثالث قوله تعالى ما كان لبشر ان يكلمه
الا وحيا الاية او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى
باذنه ما يشاء فالله تعالى نفى الروية فى وقت الكلام لانه
اثبت التكلم باحد الوجوه الثلثة المذكورة فى الاية وكل منها
ينافى الروية اما الاول فلان المشافهة لا يسمى وحيا واما
الاخران فظاهران فينتفى الروية فى غيره اى غير وقت الكلام
لعدم القائل بالفصل والفرق واجيب عنه بان الوحى
اى لانم ان الاية تدل على نفى الروية قوله لانه نفى الروية

وقت الكلام قلنا ممنوع قوله اثبت التكلم بالوجوه الثلثة
المنافية للروية والمشافهة قلنا ممنوع فان الوحي لا ينافي
الروية لانه كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم به محجوبا
عن السامع او لم يكن محجوبا فيجوز الوحي مع الروية
والمشافهة فلا يمتنع الروية وهو المطلوب الوجه الرابع
انه تعالى استعظم طلب روية تعالى ورتب الوعيد والذم
عليه فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم اي بطلبهم الروية جهرة و
رتب الذم والوعيد على طلب الروية ايضا في قوله حكاية
عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا اي الكفار لا انه
لولا انزل علينا الملائكة اي هلا انزل علينا الملائكة ليخبرونا
ان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي مرسل من عنده تعالى او نرى
ربنا فيخبرنا بذلك وامرنا باتباعه وتصديقه ثم قال لقد
استكبروا في انفسهم بطلب الروية وعتوا وطغوا عتوا طغيانا
كبيرا فعلم من ذلك ان طلب الروية يستلزم الذم
والعقاب فلا يجوز رويته في الاخرة والا لوجب ان
يعاقب بها وهو باطل اذ القائل بها قائل بانها من
اعظم المثوبات واجيب عنه بان الاستعظام والذم
لاجل انهم طلبوا ذلك اي الروية بناء على الابصار تعنتا
وجدالا ولجاجا وعنادا فلا نم ان الاستعظام والذم في
طلب الروية لكونها ممتنعة بل لان طلبهم اياها تعنتا و
عنادا بدليل انهم طلبوا في الدنيا قبل ان يخلق الله تعالى
قوة في ابصارهم بها يستعد لرويته تعالى فلا يدل الاية
على امتناع الروية يدل على ذلك انه تعالى استعظم طلب

انزال

انزال الملائكة ايضا مع انه غير ممتنع في نفسه قيل يجوز ان يكون
الاستعظام والذم لاجل الطلب نفسه اذ الطلب يدل على سوء
الادب وانت تعلم ان في قوله تعالى وقال الذين لا يرجون
لقاءنا نوع ايماء على جواز الروية تامل الوجه الخامس من
الوجوه الدالة على امتناع رويته تعالى هو انه لو كانت
رويته جائزة لوجب ان نراه الآن لكنه باطل بيان ذلك
ان الابصار والروية في الشاهد اي فيما عندنا من المحسوسات
يجب عند حصول ثمانية شروط معلومة ضرورة وتجربة
الشرط الاول سلامة الحاسة اي يكون الحاسة بحيث اذا
قصد بها الناظر الى الشيء احس به واشار اليه بقوله اذا
كانت الحواس سليمة غير مأوفة والشيء الذي يراد رويته
جائز الروية وهو ثاني الشروط وثالثها ما اشار اليه بقوله
مقابلا للرائي اي حال كون الشيء المرئي مقابلا للرائي
كالجسم المحاذي له للرائي او يكون المرئي في حكمه في حكم
المقابل كالاعراض القائمة به بالجسم فانها في حكم الجسم
المقابل والصورة المحسوسة في المرآة فانها لانعكاسها
الى المرآة في حكم المرآة المقابلة للرائي والشرط الرابع هو
ان المرئي لم يكن في غاية القرب من الرائي والخامس
انه لم يكن في غاية البعد عنه والسادس انه لم يكن المرئي
في غاية اللطافة والسابع انه لم يكن في غاية الصغر بحيث
لا يحيط به الحس والثامن انه لم يكن بينهما اي بين المرئي
والرائي حجاب ساتر والا اي وان لم يجب الروية عند حصول هذه الشروط لجاز
حصول هذه الشرائط يجب الروية والستة الاخيرة التي
هي غير سلامة الحاسة وجواز روية المرئي لا يمكن اعتبارها
في روية الله تعالى لان هذه الستة انما يتصور فيما هو

[margin:] صح ان يكون بحضرتنا جبال لا نراها مع تحقق هذه الشروط لكن ذلك باطل بالضرورة فثبت انه عند حصول صح

في جهة وحيز وهو تعالى منزه عن ذلك فبقي من الشروط
الممكنة في رؤيته الاولان وسلامة الحاسة حاصلة الآن
اي في الدنيا وهو ظاهر فلو صح رؤيته تعالى حصل الشرط
الثاني وهو جواز رؤيته المرئي فح وجب ان نراه تعالى
الآن في الدنيا لحصول الشرطين الموجبين للرؤية
واللازم وهو رؤيته الآن باطل بالاتفاق فالملزوم
وهو جواز الرؤية مثله في البطلان واجيب بان
الغايب اي الابصار في الغايب وما ليس من شانه ان
يكون محسوسا ليس كالشاهد حتى يجب حصوله عند
حصول الشروط فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرطه
غير هذه الشروط لم يحصل الآن في الدنيا كالقوة التي
يعطيها الله للابصار بعد البعث بها تقوى على رؤيته تعالى
او يقال لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند حصول هذه
الشرائط لجواز ان تكون الرؤية بخلق الله في الرائي
بعد حصول هذه الشرائط فهذه معدات للرؤية لا موجبات
لها قوله والا لجاز ان تكون بحضرتنا جبال لا نراها
قلنا مسلم غاية ذلك انه لم يقع وعدم الوقوع لا يدل على
عدم الجواز ولعدم وقوع مثل هذا المستبعد في جوازه
ومجرد الاستبعاد لا يفيد العجز السادس انه تعالى
لا يقبل المقابلة للرائي والانطباع فيه لما مر في فصل التنزيهات
من نفي الجسمية ولواحقها عنه تعالى وكل مرئي مقابل
للرائي ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي
وهو المطلوب واجيب عنه بمنع الكبرى اي لا نسلم ان كل
مرئي مقابل ومنطبع ودعوى الضرورة فيها باطل لاختلاف
العقلاء فيه اي في العلم بالكبرى والنقض اي واجيب عنه

فهم ظ

بلغ

ايضا

ايضا بالنقض بابصاره تعالى ايانا اي لو صح الدليل بجميع مقدماته
وجب ان لا يرى الله تعالى ايانا لامتناع مقابلتنا له وانطباع
صورة منا فيه فعلم ان الكبرى غير صحيحة والله اعلم الباب
الثالث من الكتاب الثاني في افعاله تعالى وفيه مسائل ستة
المسئلة الاولى في خلق الافعال قال الشيخ ابو الحسن الاشعري
ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى لا تاثير لقدرة
العبد فيها اصلا فهي مخلوقة له تعالى قيل هذا هو الجبر
وقال القاضي ابو بكر الباقلاني اصل الفعل وذاته من الله
تعالى واقع بقدرته تعالى ولما صفات الفعل وهي كونها طاعة
ومعصية فهي واقعة بقدرة العبد كلطم اليتيم للتاديب
او للاهانة فان اصل اللطم بقدرة الله تعالى مخلوقة له
واما كونه تاديبا ليكون طاعة او ايذاء ليكون معصية
فبقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين البصري
من المعتزلة والحكماء انها اي افعال العباد واقعة بطريق
الايجاب بقدرة خلقها الله في العبد بمعنى ان الله تعالى
يوجد في العبد قدرة وارادة توجبان الفعل المقدور
وقال الاستاد ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع
قدرة الله وقدرة العبد قيل فهو تجويز وجود مؤثرين
على اثر واحد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله
باختياره وارادته ومنع قولهم بوجوه ثلثة الوجه الاول
ان الترك اي ترك الفعل ان امتنع عليه على العبد حال وجود
الفعل منه كان العبد مجبرا في فعاله يمتنع ان لا يصدر
منه لا مختارا كما هو مذهبهم اذ المختار هو الذي يصح
منه الفعل والترك وان لم يمتنع الترك منه حال الفعل
بل يجوز له الترك كما انه يجوز له الفعل احتاج فعله الى مرجح

تعالى صح

برجح وجوده على الترك والا لزم الترجيح بلا مرجح موجب ذلك
المرجح لوجود الفعل لانه اذا لم يكن المرجح موجبا فيجوز معه
وجود الفعل وعدمه فاما ان يحتاج وجوده الى مرجح اخر
اولا فان كان الاول فما فرض مرجحا ليس مرجحا تاما هف تاما
وان كان الثاني لزم الترجيح بلا مرجح ويجب ان يكون المرجح
المذكور لا يكون من العبد صادرا عنه اذ لو كان المرجح
صادرا عنه من العبد ننقل الكلام اليه فيقال ان امتنع
تركه يكون مجبرا وان لم يمتنع تركه احتاج وجوده الى
مرجح اخر ننقل الكلام اليه ويتسلسل فلا بد ان يكون المرجح
الموجب من غير العبد دفعا للتسلسل ويلزم الجبر لوجوب
وقوع الفعل منه بلا اختياره بل لموجب صدر عن غيره
فلا يكون مختارا في فعله فان قيل لو صح ذلك لزم ان لا
يكون الفاعل الواجب تعالى مختارا بعين ما ذكرتم
وهو ان يقال ان الترك ممتنع حال الفعل والا الخ قلنا
الفرق ظاهر لان المرجح الصادر من العبد محدث
منته الى ما يصدر عن غيره دفعا للتسلسل وجب الفعل
منه بغير اختياره بل بمرجح وارادة يخلقها الله تعالى فيه
واما المرجح في الواجب فهو ارادته والوجوب الذي
بارادته لا ينافي اختياره بل يحققه كما مر في اثناء الكتاب
غير مرة قيل المعتزلة يقولون ان العبد مختار في الفعل
بمعنى ان الفعل والترك متساويان عنده بالنسبة الى
القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بسبب انضمام
الارادة اليها لا ينافي اختياره فلو امتنع الترك لارادة
الفعل لم يلزم الجبر واجيب عنه بان هذا قول بلغ
ابي الحسين من المعتزلة لا الجمهور القائلين بان
العبد

العبد مع القدرة والارادة تمكن من الفعل والترك و
هذا لا يفهم الوجه الثاني هو انه اي العبد لم يكن مختارا
في فعله لانه لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفاصيله
اي تفاصيل فعله الصادر عنه باختياره لان الفاعل
بالاختيار للفعل لا بد له من القصد اليه والقصد الى
الفعل بدون العلم به محال بالضرورة وايضا لو جاز ان
لا يعلم الفاعل بالاختيار تفاصيل فعله لانسد علينا باب
اثبات كونه تعالى عالما لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه
من الموجودات مع عدم علمه بشيء منها فان قيل
يكفي في الاختيار العلم الاجمالي فلا يلزم ان يكون
المختار عالما بتفاصيل فعله قلنا لا يكفي الاجمالي لان
الفعل الجزئي الصادر منه بالاختيار لا بد له من قصد
جزئي لان نسبة الكلي الى الجزئي على السوية والقصد
الجزئي الصادر لا بد له من علم جزئي فلا بد ان يعلم
المختار في فعله تفاصيله فليحط العبد الذي يصدر
عنه الحركة البطيئة بالاختيار بالسكنات المتخللة للحركة
البطيئة وذلك ان السكون عند المتكلمين انما هو
بواسطة تخلل السكنات بين الحركة بان يتحرك المتحرك
في بعض الاحياز ويسكن في بعض الاحياز فاذا
تحرك المتحرك حركة بطيئة هكذا اي بان يتحرك في بعض
الاحياز ويسكن في بعض لزم ان يحيط علمه بتلك
السكنات المتخللة بين حركته وعرف احيازها اي
محال السكنات وذلك باطل فيبطل القول بالاختيار
المستلزم لذلك قيل يجوز ان يكون له شعور بها
غايته انه لا شعور له بذلك الشعور اذ الشعور

بشيء غير الشعور بذلك الشعور ولا مستلزم له الوجه الثالث
من الوجوه الدالة على عدم اختيار العبد في فعله انه
لو كان العبد مختارا في فعله لزم احد الامور الثلثة
الباطلة اما اجتماع النقيضين او ارتفاعهما او الترجيح
من غير مرجح وذلك انه لو اختار العبد في فعله بارادته
وناقض مراده مراد الله بان اراد الله تعالى حركة جسم
معين في وقت معين واراد العبد سكونه في ذلك
الوقت فان وقع مرادهما معا لزم جمعهما اى اجتماع
الحركة والسكون وهو الامر الاول او لم يقع مراد كل
منهما اصلا وح لزم رفعهما وهو الامر الثاني او وقع
مراد احدهما دون مراد الآخر وح لزم الترجيح بلا مرجح
وهو الامر الثالث فان قيل يقع مراد الله تعالى ولا
يلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى اعم واشمل من
قدرة العبد لانها تتعلق بمقدور العبد وغيره من
المقدورات قلنا ذلك لا يرجح قدرته تعالى على قدرة
العبد فيما نحن فيه فان قدرته تعالى وان كانت اعم
بالنسبة الى سائر المقدورات لكنها اى قدرته تعالى بالنسبة
الى هذا المقدور على السواء يعني قدرة الله تعالى
وقدرة العبد بالنسبة الى هذا المقدور متساويتان لان
كلا منهما مستقلة بالتاثير في هذا المقدور والتفاوت
بين القدرتين في الامور الخارجية لا مدخل له فيما
نحن فيه فلو وقع احدهما دون الآخر لزم الترجيح
بلا مرجح قيل عليه يجوز التفاوت بالضعف والقوة
والضعيف وان قدر بالاستقلال على فعل يقدر عليه
القوى لكن القوى يقدر عليه بحيث يمنع الضعيف

عن الفعل

عن الفعل فيجوز ان يقع فيما ذكر حركة الجسم دون السكون
احتجوا اي المعتزلة على ان العبد مختار في فعله بالمعقول
والمنقول اما الاول وهو الاحتجاج بالمعقول فهو ان
العبد لو لم يكن مختارا في فعله لقبح تكليفه به لكن التالي
باطل بالاجماع بيان الملازمة انه اذا لم يكن له اختيار
في فعله لكان فعله جاريا مجرى حركات الجماد التي يصدر
عنها حركاتها بالقسر والجبر فح يكون تكليفه كتكليف
الجماد وتكليف الجماد قبيح بالضرورة واجيب عنه
بانه اى قبح التكليف مشترك بين القائلين بالجبر و
عدم الاختيار والواقفين على القدرة والاختيار وذلك
ان فعل العبد لا يخلو عن وجوب وامتناع من وجهين
اذ المامور به اي الفعل الذي امر به العبد عند استواء
الدواعي اى داعية وجوده وعدمه وعند مرجوحية
داعيه اى داعي وجوده ممتنع الوقوع كما لا يخفى
وعند رجحانه اى رجحان داعي وجوده واجب وقوعه
فلا يخلو فعل العبد عن الوجوب والامتناع وايضا فعل
العبد المامور به ان كان معلوم الوقوع لله تعالى
وجب وقوعه والا انعكس علمه جهلا وهو محال
وان كان فعله المامور معلوم اللاوقوع له تعالى
امتنع وقوعه بعين ما مر فلا يخلو فعل العبد عن
الوجوب والامتناع والتكليف بهما قبيح لان التكليف
بالواجب تكليف بتحصيل الحاصل وبالممتنع تكليف
بما لا يجوز وقوعه وكل منهما قبيح كما لا يخفى فقبح التكليف
واقع سواء قلنا بالقدرة والاختيار او الاكراه والاجبار
ومع هذا فلا نزاع ان التكليف عند ذلك قبيح فانه لا يسال عما يفعل

فلا يكون فعله لغرض لا يقال انه قبيح اولا وانما يصح ذلك
فيمن له غرض في فعله وهو منزه عنه كما مر قيل على الاول
ان اختيار العبد انما هو بالنسبة الى القدرة وحدها و
الوجوب الناشى من انضمام الداعية والارادة اليها
لا ينافى الاختيار وعلى الثانى ان العلم تابع للمعلوم فلا
يكون موجبا له والا لزم الدور وايضا لو كان للعلم
مدخل فى وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة لزم
ان لا يكون الواجب تعالى فاعلا مختارا عالما بافعاله
وجودا وعدما وانت تعلم ان العلم فى الشاهد انفعالى
تابع للمعلوم واما فى الواجب ففيه تامل اذ علمه فعلى
يتبعه المعلوم كما علم فى تقسيم العلم الى الفعلى والانفعالى
واما الثانى اى الاحتجاج بالمنقول فهو من وجوه اربعة
الوجه الاول هو الايات التى اضافت الافعال الى العباد
وعلقها بمشيتهم كقوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب
بايديهم وقوله ان تتبعون الا الظن وقوله ذلك بان
الله لم يكن مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما
بانفسهم وقوله بل سولت لكم انفسكم وقوله فطوعت
له نفسه وقوله من يعمل سوءا يجز به وقوله كل امرئ
بما كسب رهين فان هذه الايات تدل على ان الله
تعالى اضاف افعال العباد اليهم فيكون بقدرتهم
لا بخلق الله فيهم وقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وقوله اعملوا ما شئتم وقوله فمن شاء ذكره
وقوله فمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فهذه الايات شارحي
تدل على ان الله تعالى علق افعال العباد بمشيتهم
واختيارهم فتكون واقعة بارادتهم وعوض ذلك

بنحو قوله

بنحو قوله اى يقال هذه الايات وان دلت على ان افعال العباد
بمشيتهم لكنها معارض بايات تدل على ان افعال العباد
واقعة بقدرة الله نحو قوله خالق كل شيء وافعالهم شيء فهي
مخلوقة له تعالى وقوله خلقكم وما تعملون فانها صريحة فى ان
افعال العباد مخلوقة له تعالى وقوله من يشاء الله يضلله
ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فانه يدل على ان الافعال معلقة
بمشية الله تعالى الوجه الثانى من الوجوه النقلية الايات المشتملة
على الوعد بالثواب للمومنين والوعيد بالعقاب على الكافرين
بها اى بسبب الافعال والايات المشتملة على المدح والذم عليها
الافعال اما المشتملة على الوعد فنحو قوله تعالى ان الذين
امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس وعلى الوعيد
نحو قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيمة والدالة على المدح نحو قوله وابرهيم الذى وفى وعلى
الذم نحو اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا بالاخرة وهى
اى الايات التى تدل على ما ذكرنا اكثر من ان تحصى وتعد
وكلها دالة على ان افعال العباد باختيارهم والا لم يكن
موجبا لثوابهم او عقابهم ولمدحهم او ذمهم اذ ثوابهم بسبب
فعل لم يصدر عنهم مستقبح وكذا فى اخواته واجيب عنه بان
المقتضى للثواب والعقاب والمدح والذم ليس افعالهم
بل موجب ذلك السعادة والشقاوة ولكن السعادة و
الشقاوة جبلية مجبول عليهما العبد كتبت كل من السعادة
والشقاوة له للعبد قبله قبل خلقه فى هذا العالم كما اخبر
عنه صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد فى بطن امه والشقى
من شقى فى بطن امه فلا اثر للفعل فيهما فان قيل اذا كان
كذلك ولا دخل للعمل فى الثواب والعقاب فلم ترتب الثواب

والعقاب على الافعال كما دلت الآيات عليه قلنا والاعمال
امارات للسعادة والشقاوة فاعمال الخير امارة على ان فاعله تدل ح
خير سعيد واعمال الشر بخلافه وترتب الثواب والعقاب
عليها على الافعال من حيث انها اى الافعال معرفات يعرف
بها ان فاعلها يستحق الثواب او العقاب لا موجبات لهما
الوجه الثالث اعتراف الانبياء بذنوبهم كقوله تعالى حكاية عن
آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا وحكاية عن يونس عليه السلام
سبحانك انى كنت من الظالمين وحكاية عن موسى عليه السلام
رب انى ظلمت نفسى فان ذلك يدل على انهم فاعلون لما فعلوا
وعورض ذلك بقوله تعالى حكاية عن موسى ان هى الا فتنتك
تضل بها من تشاء وتهدى من تشاء ونظائره نحو من يشاء
الله يضلله ومن يشاء يجعله على صراط مستقيم فانه يدل على
ان ذلك بخلق الله ومشيئته الرابع من الوجوه النقلية
الدالة على ان افعال العباد مخلوقة لهم لا لله تعالى هو ان
فعل العبد موصوف بالظلم والاختلاف والتفاوت وفعل
الله تعالى لا يتصف بها فلا يكون فعل العبد فعلا مخلوقا
له تعالى اما ان فعل العبد متصف بها فظاهر معلوم
ضرورة واما الدليل على نفيها عن فعله تعالى فهو الآيات
الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بصفات افعال العباد
من الظلم والاختلاف والتفاوت كقوله تعالى ان الله
لا يظلم مثقال ذرة وقوله وما ربك بظلام للعبيد وقوله
وما ظلمناهم ولكن ظلموا فان هذه الآيات ظاهرة
الدالة على ان افعاله تعالى لا تتصف بالظلم وانما الظلم
صفة فعل العبد وقوله ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا يدل على نفى الاختلاف عن فعله تعالى
يد

وثبوته

وثبوته لفعل العبد وقوله ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت
يدل على نفى التفاوت عن فعله تعالى واجيب عنه بان
الآيات لا تدل على ان اصل الفعل غير مخلوق له تعالى و
ذلك لان كونه اى كون الفعل ظلما صفة اعتبارية لا
حقيقية لازمة للفعل فهو اعتبار يعرض بعض الافعال
بالنسبة الينا لقصور ملكنا واستحقاقنا فاذا تصرف
واحد منا فى ملك الغير يكون ظلما وان تصرف فى حق نفسه
ازيد منه يكون ظلما ايضا ولا يتصور ذلك بالنسبة اليه تعالى
لانه مالك الامور كلها بالاستحقاق واذا كان الظلم امرا
اعتباريا غير لازم لاصل الفعل بل يعرض له بالنسبة الى
العبد فيقال وذلك اى كون الفعل ظلما بسبب اعتبار
عرض له بواسطة صدوره من العبد لا عنه صدور اصل
الفعل عن البارى تعالى مجردا عن هذا الاعتبار الذى
هو كونه ظلما بالنسبة الى ظهوره من العبد وهذا يويد
مذهب القاضى كما ترى واما نفى الاختلاف والتفاوت
ففى القرآن وخلق السموات اذ الكلام فيهما كما يدل سياق
الكلام عليه لا فى افعاله تعالى فانها مختلفة بحسب الزمان
متفاوتة فى الشرف والرتبة كما لا يخفى واعلم ان اصحابنا
اى الاشاعرة لما وجدوا تفرقة ظاهرة بديهية بين ما نزاوله
ونباشره من الافعال وبين ما نحسبه ونجده من الجمادات
فى حركاتها فانا نجد فى الاول ان الانسان يتمكن من مباشرته
وتركه وفى الثانى ان الجماد ليس له هذا التمكن وكذلك
نجد الانسان من نفسه تفرقة بين حركته الاختيارية
الصادرة عنه بلا اضطرار وبين حركته الارتعاشية
التى اضطر اليها ولا يمكنه تركه ومع ذلك ذادهم ومنعهم

قام البرهان اى البرهان القاىم الدال على ان افعال
العباد مخلوقة له تعالى كما عرفت عن اى منعهم ذلك
البرهان عن اضافة الفعل الى اختيار العبد مطلقا
بحيث يستقل العبد فى ايجاد فعله بارادته فانه ينافى
البرهان المذكور فلما وجدوا تلك التفرقة مع وجدان
البرهان جمعوا بينهما بين تلك التفرقة الظاهرة و
البرهان الجبرى وقالوا الافعال اى افعال العباد
واقعة بقدرة الله تعالى وكسب العبد وفسر الكسب
بقوله على معنى ان العبد اذا صمم العزم وفى بعض النسخ
صمم عزمه اى جزم عزمه على اصدار الفعل فان الله
تعالى يخلق الفعل فيه فى العبد عقيب الجزم يعنى ان
عند تصميم العزم من العبد يخلق الله القدرة والفعل
فى العبد فالعبد وان لم يكن موجدا لفعله لكن له
مدخل فيه باعتبار تصميم العزم وهذا الكسب الذى هو
تصميم العزم كما يعلم من عبارة الكتاب ومحلية العبد
للفعل وظهوره منه كما يعلم من بعض العبارات هو
مناط التكليف والوعد والوعيد بالثواب والعقاب
والمدح والذم على الافعال قال المص رحمه الله وهو اى
القول بالكسب مشكل ايضا لان تصميم العزم فعل
يخلق الله فيه اذ افعال العباد مخلوقة له تعالى فيعود
المحذور المذكور ولصعوبة المقام انكر السلف على المناظرين
فيه فان المناظرة فيه يؤدى اما الى الجبر ورفع التكليف
وقبحه او تشريك العبد فى الفعل بانه خالق فعله كما انه
تعالى خالق الاشياء الاخر نعوذ بالله من الشرك
وجعلنا من المطيعين لتكليفه المسئلة الثانية انه تعالى

هذا م



مريد اعلم ان الارادة عند الاشاعرة توافق العلم على
معنى ان كل ما علم الله وقوعه فهو مراد الوقوع وكل
ما علم الله عدمه فهو مراد العدم وعند المعتزلة
الارادة توافق الامر اى كل مامور مراد وكل منهى
مكروه فاشار فى هذه المسئلة الى انه تعالى مريد للكائنات
كلها من الخير والشر والايمان والكفر بمعنى انه مريد
لجميع ما هو واقع وكان غير مريد لما لم يقع كما صرح
به فى المطولات موافقا لما روى عن النبى صلى الله
عليه وسلم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فقوله لانه
موجد الكل دليل على الاول اى انه مريد لجميع ما هو
واقع وذلك لانه موجد لجميع الكائنات وموجد على
سبيل الاختيار وذلك لما مر من ان جميع الموجودات
مستندة اليه تعالى ابتداء فهو موجد بالاختيار وكل
من اوجد شيئا بالاختيار فهو مريد له قيل هذا ضرورى
يعلم كل احد وقد ننبه عليه بان مرجح الوجود على العدم
ومخصص كل موجود بوقته هو الارادة فالفاعل للاشياء
بالاختيار مريد لها وقوله ولانه علم دليل على الثانى
وهو انه غير مريد لما لم يقع وذلك لانه تعالى علم ممن
يموت على الكفر عدم ايمانه وهو ظاهر فامتنع وجوده
اى وجود ايمانه والا اى وان لم يمتنع ايمانه لامكن
انقلاب علمه تعالى جهلا تعالى الله عن ذلك واذا امتنع
وجود ايمانه فلا تتعلق الارادة به لامتناع ان يكون
متعلق الارادة ممتنعا كما يمتنع ان يكون واجبا اذ
الارادة انما تتعلق بالممكنات نعم التمنى يتعلق بالمستحيلات
وهو على الله تعالى محال فيتعلق الارادة بعدم ايمانه

لانه واقع فثبت ان ما لم يقع فهو مراد العدم وهو المط
احتجت المعتزلة على انه تعالى غير مريد لجميع الكائنات بل
لبعضها وهو المامورات بوجوه اربعة الوجه الاول ان
الكفر غير مامور به وهو ظاهر فلا يكون الكفر لكونه
غير مامور به مرادا ايضا اذ الارادة اما مدلول الامر
او ملزومه كما بين في اصول الفقه فالامر والارادة
متلازمان واذا لم يكن الكفر مرادا له تعالى مع انه
من جملة الكائنات فلا يكون الله مريدا لجميعها الوجه
الثاني انه لا يكون الكفر مرادا له تعالى مع انه من الكائنات
فلا يكون مريدا لجميعها وانما قلنا ان الكفر لا يكون مرادا
له تعالى اذ كل ما هو مراد الله وانه بقضائه له فح
يقال لو كان الكفر مرادا له تعالى يوجب الرضا به
اي بالكفر لان الرضا بقضائه واجب لكن التالي باطل
كما اشار اليه بقوله والرضا بالكفر كفر الوجه الثالث انه
تعالى غير مريد لكفر الكافر اذ لو كان مرادا له تعالى
لكان الكافر مطيعا له تعالى بكفره لاتيانه بمراده
والاتيان بمراد الله تعالى طاعة لان الطاعة تحصيل
المطاع وقد حصله لكن باطل اذ لو كان مطيعا لاستحق
الثواب فبطل كون الكفر مرادا له تعالى مع انه واقع
فلا يكون الله مريدا لجميع الكائنات الوجه الرابع قوله
تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يدل على انه تعالى لا يرضى
بالكفر والرضا هو الارادة فلا يريد الكفر مع انه من
جملة الكائنات فلا يكون الله تعالى مريدا لجميعها وهو
المطلوب واجيب عن الوجه الاول بان الامر وتقريره
ان يقال لا نسلم ان الكفر لو كان غير مامور به لكان غير

مراد

مراد قوله اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه قلنا ممنوع
لان الامر قد ينفك عن الارادة كامر المختبر الممتحن
للمامور مثلا اذا ظن احد ان عبده يشرب الخمر وهو
يكره ذلك فيامره وقال له اشرب الخمر لينظر انه هل
ياتي به ام لا فهو يامر به ولا يريده لكراهته لذلك واذا
جاز انفكاك الامر عن الارادة جاز ان لا يكون الكفر
مامورا به مع انه مراد قيل عليه انما يتم الجواب ان لو
وجد الارادة بدون الامر حتى يكون الكفر مرادا مع
انه غير مامور به ولا يلزم من انفكاك الامر عنها انفكاكها
عن الامر اذ الارادة ملزومة له ويجوز وجود اللازم
بدون الملزوم اذا كان اللازم اعم فعليه بيان المساواة
ليتم الجواب واجيب عن الثاني بان الرضا انما يجب
بالقضاء دون المقضي عليه والكفر مقضي عليه فلو كان مرادا
لا يلزم الرضا به قيل عليه القضاء صفة له تعالى والرضا
به ليس الا ان يرضى بمقتضاه اذ الرضا بنفس الصفة
ليس له معنى محصل هنا واعلم ان الانكار المتوجه نحو
الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا بالنظر الى الفاعلية و
حاصله ان الكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له و
ايجاده اياه ونسبة الى العبد باعتبار محليته له واتصافه
به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى واما
الرضا فبالعكس اي الرضا به انما هو باعتبار النسبة الاولى
دون الثانية واجيب عن الثالث بانا لا نسلم ان الكفر
لو كان مرادا له تعالى لكان الكافر مطيعا قوله انه
اذ الطاعة تحصيل المراد قلنا ممنوع لان الطاعة موافقة

الامر وهو اى الامر غير الارادة كما عرفت من انفكاكه عنها
واجيب عن الرابع بانا لا نم ان الرضا هو الارادة مطلقا بل
الرضا من الله تعالى ارادة مخصوصة وهى ارادة الثواب
للعباد والرضا بترك الاعتراض فعلى هذا معنى قوله ولا يرضى
لعباده الكفر انه لم يرد الثواب للعباد للكفر او لا يرضى
للعباد للكفر فيكون الكفر منصوبا بنزع الخافض ولا يلزم
من ذلك ان لا يريد الكفر اذ عدم ارادة الثواب بالكفر
لا يستلزم عدم ارادة الكفر وقالت الحكماء الموجودات
كلها واقعة بقضاء الله تعالى وارادته شرا كان الموجود
او خيرا واعلم انه قيل قد علم بالاستقراء ان الشر المحض
والغالب الشر ومتساوى الخير والشر لا وجود له فى الخارج
الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالملائكة التى يعبر عنها
الحكيم بالعقول وهى موجودات ليس فيها جهة القوة
بل كل ما يمكن لها حاصل لها بالفعل فلا جهة شر فيه والافلاك
التى لا شر فيها او الموجود بحيث الخير فيه غالب كالموجود
الذى فى عالم الملك والشهادة وعنصر النار مثلا فانه و
ان كان فيها شر قليل هو ايلام الحيوان بها اذا لاقاها فى
بعض الاحيان لكن فيها منافع وخيرات كثيرة لا تعد
ولا تحصى فالجود الالهى يقتضى وجود هذا القسم كما
يقتضى وجود القسم الاول اعنى الخير المحض وكلاهما
بقضائه تعالى والمقتضى بالذات خير والشر الذى فى القسم
الثانى واقع فى قضائه بالتبع وذلك لانه لا يمكن وجود هذا
القسم الا بحيث يشتمل على هذا الشر لكن الحكمة الالهية
التى هى ينبوع الخيرات لا تقتضى ترك هذا الخير وعدم

ايجاده

بلغ

ايجاده لاجل هذا الشر القليل الذى فيه فان ترك الخير الكثير
الذى فيه لاجل التحرز عن الشر القليل بالنسبة الى الخير شر
كثير فقد علم ان الخير والشر كليهما بقضائه لكن الخير
واقع بالتبع والاول بالذات المسئلة الثالثة فى التحسين
وهو الحكم بحسن الشىء والتقبيح وهو الحكم بقبحه اذا عرفت
ذلك فاعلم انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما فى افعاله فباتفاق
العقلاء على ان الفعل الصادر منه تعالى لا يتصف بالقبح
لانه نقص وهو على الله محال واما بالنسبة الى افعال العباد
فانه مالك الامور كلها على الاطلاق مالك للعباد وافعالهم
يفعل ما يشاء ويختار ما يريد لا علة لصنعه ولا غاية لفعله
كما سيجى ان افعاله لا يعلل بالاغراض فلا يكون شيئا من الافعال
قبيحا بالنسبة اليه تعالى واما بالنسبة الينا فالقبيح عند
الاشاعرة ما نهى عنه شرعا كالحرام والحسن ما ليس كذلك
اى لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح والمكروه
داخل فيه ان كان المراد بالنهى التحريمى وان كان المراد
بالنهى التنزيهى فالمكروه داخل فى الاول وقالت المعتزلة
الفعل القبيح قبيح فى نفسه ورد به الشرع اولا وقبحه اما يكون
لذاته كما هو عند بعض المعتزلة او لصفة لازمة لها قائمة
بها كما هو عند آخرين منهم فيقبح القبيح من الله كما يقبح منا
اذ ما للشىء بالذات لا ينفك عنه وكذا ما له لما يلزمها
وكذا الحسن يكون حسنا فى نفسه اما لذاته او لصفة قائمة
بها لازمة فيحسن من الله تعالى كما يحسن منا ثم قالوا ان منهما
اى من الفعل الحسن والقبيح ما يستبد ويستقل العقل بدركه
ضرورة وبديهة كانقاذ الغرقى فى جمع غريق والهلكى فى جمع هالك
فان انقاذهم حسن معلوم حسنه ببديهة العقل وكذا حسن

الصدق النافع وقبح الظلم فانه معلوم بالبديهة وكذا قبح
الكذب الضار ويستبد العقل بدركه استدلالا كقبح
الصدق الضار فانه مشتمل على المضرة وكل ما هو كذلك
قبيح وحسن الكذب النافع فانه مشتمل على المنفعة وكل
ما هو كذلك حسن ولذلك اي لاستقلال العقل بدركهما
يحكم بهما المتدين المتمسك بالكتاب السماوي وغيره
كالبراهمة حكماء الهند ومنها اي من الحسن والقبح
ما ليس كذلك اي لا يستقل العقل بدركهما لا ضرورة ولا
استدلالا بل يحتاج الى معونة من الشرع كحسن صوم
يوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا مجال
للعقل في ذلك فلا يعلم ذلك الا باستعانة من الشرع
قلنا في الرد على المعتزلة الحسن والقبح يقال لمعان فيقال
المراد بالحسن والقبح ان كان معناهما صفة كمال كالعلم
فانه يقال العلم حسن او صفة نقص كالجهل فانه يقال
الجهل قبيح او كان المراد بالحسن ما يكون ملايما للطبع
كاللذة فيقال اللذة حسنة او المراد بالقبح ما يكون
منافرا له كالالم حيث يقال الالم قبيح فلو كان المراد
بالحسن والقبح هذين المعنيين فلا خلاف في كونهما
عقليين يحكم العقل بهما وان كان المراد بهما ما يتعلق
به في الآجل اي العقبى ثواب كالطاعات او عقاب
كالمعاصي فانه يقال الطاعة حسنة والمعصية قبيحة
فالعقل لا مجال له فيه وكيف يقال انه عقلي وقد بان
وظهر في مسئلة خلق الافعال ان العبد غير مختار
في فعله ولا مستبد ومستقل بتحصيله بل هو مجبور
ومضطر في افعاله الصادرة عنه فكيف يحكم العقل

باستحقاق

باستحقاق الثواب والعقاب بفعل غير اختياري اضطراري
المسئلة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء اذ لو وجب
عليه شيء لوجب بحكم حاكم لامتناع ثبوت الوجوب بدون
حاكم موجب ضرورة واذ لا حاكم عليه تعالى فلا وجوب بالنسبة
اليه فلا يجب عليه شيء ولانه لو وجب عليه تعالى فان لم يستوجب
الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الواجب ما يذم تاركه
وان استوجب الذم بتركه كان ناقصا لذاته مستحقا للذم
مستكملا متخلصا عنه بفعله الذي وجب عليه اذ بذلك يخلص
يخلص عنه وهو محال لانه تعالى كامل في ذاته كما انه كامل في
صفاته وافعاله والمعتزلة اوجبوا على الله امورا منها اللطف
وهو ان يفعل الله للعباد ما يقرب العبد الى طاعته و
يبعده عن معصيته بحيث لا ينتهي الى حد الالجاء والاضطرار
فقيل في الرد عليهم هذا التقريب الى الطاعة الذي اوجبتموه
عليه على الله تعالى امر يمكنه ان يفعل الله ابتداء من غير
توسيط ذلك السبب لان ذلك التقريب امر ممكن وكل
ممكن يجوز صدوره منه ابتداء فيكون الوسط الذي
سميتموه اللطف عبثا غير محتاج اليه وكل ما هو كذلك جائز
الترك وكل ما هو جائز الترك لا يكون واجبا فالوسط اي
اللطف لا يكون واجبا ومنها الثواب على الطاعات
فانهم اوجبوه عليه تعالى قالوا التكليف بالطاعات والامور
الشاقة يقتضي في حكمة العادل الغني تعويضه الثواب عليها
فقيل ردا عليهم تلك الاعمال المكلف بها لا يكافي النعم السابقة
التي هياها الله للعباد من الوجود والصحة وسلامة الاعضاء
وغيرها مما لا يعد ولا يحصى واذا كان ذلك كذلك
فكيف يقتضي تلك الاعمال مكافاة ومنها العقاب على الكبائر

قبل التوبة فانهم اوجبوه عليه تعالى لقاعدة العدل كما هو
مذهبهم فقيل هو حقه فله عفوه وتركه اذ ليس له في استيفاء
ذلك نفع وفي اسقاطه ضرر فيجوز له ان يعفو عنه واذا كان
العفو جائزا لم يكن العقاب واجبا ومنها ان يفعل الله
الاصلح لعباده في الدنيا فهم اوجبوه عليه فقيل لو كان الاصلح
واجبا لكان الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق حتى لا يكون
معذبا في الدارين ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اي يجب
عليه ترك القبيح لعلمه بقبحه واستغنائه عنه فيجب عليه تركه
قياسا على الشاهد لانه اذا علم الانسان قبح شيء مع استغنائه
عنه يستحيل ان ياتي به فكذا في الغائب وقد عرفت فساد
ذلك لان ذلك مبني على الحسن والقبح العقليين وقد عرفت
بطلان ذلك وانه لا قبيح بالنسبة اليه تعالى ليجب عليه تركه
المسألة الخامسة في بيان ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض
اي تحصيل المصالح او دفع المفاسد واعلم ان ما يترتب على
الفعل ان كان باعثا للفاعل على الفعل يسمى غرضا والا فائدة
اذا عرفت ذلك فاعلم انه لا يجوز ان تكون افعاله تعالى معللة
بالاغراض لوجوه ثلثة الوجه الاول انه تعالى لو فعل لغرض
لكان ناقصا لذاته وذلك لان كل فاعل يفعل فعلا لغرض
سواء كان جلب نفع له او دفع ضرر عنه لا بد ان يكون
حصول ذلك الغرض اولى به من لا حصوله والا لم يكن باعثا
له على الفعل واذا كان كذلك كان الفاعل ناقصا في
حد ذاته مستكملا بغيره الذي هو فعله الموصل الى غرضه
وهو محال عليه تعالى لما مر مرارا لا يقال لا نم ان كل من
فعل لغرض يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وانما يلزم
ذلك لو كان غرضه تحصيل مصلحة لنفسه ولم لا يجوز

ان لا

ان لا يكون غرضه تعالى ذلك بل غرضه تعالى تحصيل مصلحة العبد
فلا يلزم ما ذكرتم لانا نقول لا يجوز ذلك لان تحصيل مصلحة
العبد وعدم تحصيلها ان استويا بالنسبة اليه تعالى لم يصلح
ذلك التحصيل ان يكون غرضا لان غرض الفعل لا بد ان يكون
راجحا ليكون مرجحا لوجود الفعل على تركه والا لزم الترجيح
بلا مرجح وحين التساوي لا يكون راجحا داعيا الى وجود
الفعل والا اي وان لم يستويا اي تحصيل مصلحة العبد وعدم
تحصيلها بالنسبة اليه تعالى بل تحصيل مصلحة العبد اولى به
من عدم تحصيلها لزم الاستكمال بالغير الذي هو محال فلا
يجوز ان يكون غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يكون فعله
تعالى معللا بغرض الوجه الثاني انه لو كان فعله لغرض
لزم ان لا يكون الغرض غرضا هف بيان ذلك ان تحصيل
الاغراض ابتداء اي من غير توسط الافعال التي هي غايات
لها مقدور له تعالى لانه من الممكنات وكل ممكن مقدور له
ابتداء لما مر من استناد جميع الممكنات اليه تعالى ابتداء
واذا كان تحصيل الاغراض بدون توسط الافعال ممكنا
فجعلها اي الاغراض غايات للافعال عبث لجواز كونها
حاصلة من غير استتباع الغير اياها بل بكونها حاصلة ابتداء وهو اي وجودها
حاصلة ابتداء من غير توسط الافعال فلا يكون غرضا لها وحصولها ابتداء ينافي
فما فرض غرضا لا يكون غرضا هف الوجه الثالث انه الغرض لانها اذا كانت
يقال لو كان فعله معللا بالغرض لزم احد امور ثلثة اما
وجود الحادث قبل وقته ويلزم منه ايضا ان لا
يكون الغرض غرضا او التسلسل او تنزيه فعله عن الغرض
والاولان باطلان والثالث يستلزم المطلوب بيانه
ان يقال الغرض اي غرضه تعالى من اختصاص الحادثة

حاصلة بسببها لا ان الغرض من الفعل ما هو حاصل بسبب الفعل
غاية غير حاصل بسبب الفعل

المعينة بوقتها المعين ان وجد قبله اي قبل ذلك الوقت
المعين لزم ان يكون اي يوجد الحادث ح اي قبل وقته
لحصول ما هو غرضه ح وهو باطل لاستحالة وجود الحادث
قبل وقته ولزم ايضا ان لا يكون الغرض غرض ذلك الحادث
لان غرض الشيء يمتنع ان يوجد قبله وان وجد غرضه تعالى
من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين وقته اي
في وقته المعين وفي بعض النسخ معه اي مع وقته عاد
الكلام في اختصاصه به اي في اختصاص الغرض بذلك الوقت
وحصوله فيه فيقال لا يخلو اما ان يكون ذلك الغرض يوجد
قبل وقته المعين او معه فان كان الاول لزم المحذور
المذكور وان كان الثاني عاد الكلام اليه ولزم التسلسل
او ينتهي الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته وح لزم التنزيه
عن الغرض اي تنزيه فعله عن الغرض وهو المطلوب
واتفقت المعتزلة على ان افعاله تعالى واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد وذلك لان افعاله تعالى لا بد
وان تشتمل على غرض ومصلحة عندهم لان ما لا غرض
فيه عبث وهو على الحكيم محال فوجب ان يكون
لافعاله غرض فاما ان يعود اليه تعالى وهو محال
لتعاليه عن ذلك فيعود الى العباد وهو رعاية مصالحهم
واجيب عن ذلك بان العبث ان كان هو الفعل
الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى المتنازع
فيها فيقال لا نم ان العبث اي الفعل الخالي عن الغرض
يستحيل عليه تعالى وان كان غيره فلا بد من تصويره
اولا انه ما هو وتقريره ثانيا اي بيان استحالته عليه
تعالى ثانيا لينظر في صحته وفساده هذا وقال بعض

المراد

المراد بقول القائل ان افعاله غير معللة بغرض يجوز ان يكون
بسبب العموم ويجوز كون بعضها معللا بغرض وقال آخرون
عموم السلب اي لا شيء من افعاله معللا بغرض وفيه ان
اظهار المعجزة على يد النبي للتصديق بانه نبي ينافيه وكذا
شرعية بعض الاحكام كايجاب الحدود والكفارات للاغراض
المترتبة عليها وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
يؤيد ذلك ويعتذر عن ذلك بان التصديق المترتب
على اظهار المعجزة ليس غرضا باعثا له على الفعل بل فائدة
مترتبة عليه وكذلك في شرعية الاحكام والحاصل ان ما
يترتب على افعاله لا يكون باعثا له على الفعل ليكون
غرضا المسألة السادسة بيان فائدة التكليف والغرض
منه قالت المعتزلة القائلون بان افعاله معللة
برعاية مصالح العباد الغرض من التكليف اي تكليف
الله العباد بما كلف به التعريض اي تعريض العباد
المكلفين لاستحقاق التعظيم بالثواب بسبب اتيانهم
بالفعل المكلف به فان قيل يجوز التعظيم بدون التكليف
قلنا لا يجوز فان التبرع والتفضل به بالتعظيم قبيح
عقلا بالنسبة الى غير المستحق فلا يصدر منه تعالى
قلنا مبناه اي مبنى قولهم هذا على القول بالحسن والقبح
في افعاله وقد تقدم بطلانه وانه لا قبح بالنسبة اليه تعالى
ومع ذلك اي تسليم الحسن والقبح في افعاله فالتبرع
والتفضل منه تعالى غير قبيح اذ التبرع انما يقبح ممن
وفي بعض النسخ ممن يتصور له النفع والضر وهو
منزه عن ذلك فلا يقبح منه التفضل واحتج منكروا
التكاليف بوجهين اشار الى الاول بقوله بان العباد

وتقريره ان تكليف العبد قبيح لان العبد مخير في فعله
لما مر ان فعله مخلوق لله تعالى فيقبح تكليفه به لقبح
تكليف الشخص بما ليس فيه اختيار واشار الى الثاني
بقوله ولانه ان عرى اى لو تحقق التكليف فان عرى
عن الغرض كان التكليف عبثا لان الفعل العارى
عن الغرض عبث فيمتنع صدوره عن الحكيم فلا يصدر
منه تعالى وان كان التكليف لغرض فذلك الغرض
لا يكون له تعالى لتعاليه عنه والا لزم الاستكمال
بالغير ولا للغير لا يصلح الغرض لان يكون غرضا
بالنسبة الى الغير فانه تعالى قادر على تحصيله اى
تحصيل الغرض الذى هو ايصال اللذة والراحة الى
العبد ابتداء اى من غير توسيط التكليف فيضيع التكليف
وصار عبثا واجيب عن ذلك بان حاصل التكليف
ايذان اى ابناء واعلام من الحق الى الخلق بنزول الثواب
المستحق له السعداء وحلول العقاب اللائق للاشقياء
اى نزول الثواب على اهل الجنة وهم السعداء وحلول
العقاب على اهل النار وفرقان اى حاصل التكليف
ايذان وفرقان اى تفرقة وتمييز بين السعداء الذين
هم اهل الجنة الممتثلون لتكليفه والاشقياء الذين
هم بضدهم وحكمه تعالى لا يطلب لميته ولا يسال عليته
اذ لا حاكم عليه يعترض على العباد ولا يعترض عليه
بسئل ولا يسئال عنه كما قال تعالى في كتابه العزيز لا يسال
عما يفعل وهم يسالون قيل حاصل الجواب التحرج عن
تحقيق الحال وتفويض الامر الى علم الكبير المتعال
الكتاب الثالث في النبوات وما يتعلق بها من مباحث

اي م

الامامة

بلغ

الامامة والحشر والجزاء وساير السمعيات وفيه ثلثة ابواب
الباب الاول في النبوة وفيه مباحث ستة المبحث الاول في احتياج
الانسان الى النبى وهو فعيل اما من النبا بمعنى الخبر فيكون
مهموزا خفف همزته وادغم سمى به لانه مخبر عن الله او من
النبوة بمعنى الرفعة سمى به لارتفاع شانه وعلو برهانه او من
النبى وهو الطريق سمى به لانه وسيلة وطريق الى معرفته تعالى
وهو في العرف عبارة عن انسان بعثه الله الى الخلق ليدعوهم
اليه ويرشدهم طريق المعاش والمعاد وهو اعم من الرسول لانه
نبى معه كتاب وقيل الرسول هو الذى ياتى بشرع ابتداء او نسخ
ما قبله واعلم ان الناس محتاجون الى النبى لانه لما لم يكن
الانسان الواحد بحيث يستقل بامر نفسه من الماكل والملبس
والمسكن وساير ما يحتاج اليه في تعيشه وكان امر معاشه
من الامور المذكورة لا يتم الا بمشاركة شخص اخر من ابناء جنسه
ونوعه ليعين كل صاحبه فيخبز احد ويطحن آخر ويزرع
ثالث اذ لو انفرد واحد لم يمكن او لم يتيسر له المعيشة
فيحتاج الى اجتماع مع بنى نوعه ولذا قيل الانسان مدنى
الطبع اى يحتاج في التعيش الى التمدن والاجتماع ومعارضه
اى لا يتم امر معاشه الا بمشاركة ومعارضة وهى ان يعمل كل
واحد لآخر مثل ما يعمله الآخر له ومعاوضة وهى ان يعطى كل
واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ من عمله تجري بينهما
فيما يعن ويظهر لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص
كالماكل والملبس وساير ما يتوقف عليه بقاء الشخص مدة
قدرها الله له او صلاح النوع كتدبير المدن والسياسات
احتاج اى لما كان الامر كذلك احتاج الانسان الى عدل
عدالة وطريق مستقيم وذلك لان كل احد يشتهى ما يحتاج اليه

من الخيرات لان الخير مطلوب لذاته ويغضب على من زاحمه
في ذلك ويدفعه ويفضي ذلك الى الجور على الغير بالعدوان
والاخذ بالغلبة وذلك العدل يحتاج الى قانون كلي حافظ
له كما اشار اليه بقوله يحفظه اي العدل الشرع اي قانون كلي
يشتمل على جميع جزئيات العدل اذ الجزئيات غير محصورة
فلا ينضبط الا بامر كلي شامل لها يفرضه ويعينه شارع يختص
بآيات ظاهرة من عند الله تعالى ومعجزات باهرة غالبة تدعو
تلك الآيات الناس الى طاعته وتحث على اجابته ويصدق
الآيات والمعجزات لكونها من عند الله الشارع في مقالته
اذ لو لم يختص الشارع بما ذكر من الآيات والمعجزات
نازعه غيره واختل الامر وظهر الهرج والمرج ولم ينتظم امور
المعيشة يوعد الشارع المسيء بالعقاب من الله في الاولى
والاخرى ليتخوف فيترك الاساءة ويميل الى الاحسان
ويعد المطيع بالثواب في العقبى ليزداد في المحاسن
وح ينتظم امر المعاش في الاخرة والاولى وهو اي الشارع
الموصوف بما ذكر هو النبي فيعلم مما ذكر احتياج الانسان
الى النبي وهو المطلوب ولما تبين ان النبي هو انسان
يظهر عليه المعجزة ذكر المبحث الثاني في امكان المعجزات
وتعريف المعجزة فقال المعجزة وهي ماخوذة من العجز
المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز فاستعير
لاظهاره ثم نقل الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له
فالتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية وهي اصطلاحا
امر ليتناول الفعل والترك ايضا كعدم الفعل مثل معجزة
ابرهيم عليه السلام انه منع النار من فعلها اي الاحراق
حتى صارت بردا وسلاما عليه ومن اقتصر في تعريفها

بالفعل

بالفعل قال كون النار بردا او بقاء الجسم على ما كان عليه
هو المعجزة خارق للعادة ليعلم انه من عند الله وفي
بعض النسخ مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة قيل
يحتاج الى هذين القيدين ليتم التعريف اذ بالاول
يخرج عن التعريف اتخاذ الكاذب معجزة من مضى
من الانبياء حجة لنفسه فانها غير مقرونة بتحديه وبه
يخرج ايضا كرامات الاولياء فانها وان كانت خوارق
الا انها غير مقرونة بالتحدي اذ التحدي هو المنازعة
والمراد هنا المنازعة في النبوة وليس ذلك في كرامة
الاولياء قيل وبه يخرج الارهاص وهو ما يظهر من
الخوارق دليلا على تاسيس نبوة نبي يظهر بعد مثل النور
الذي ظهر في جبين عبد الله ارهاصا لنبوة خاتم الانبياء
صلى الله عليه وسلم وكاظلال الغمامة له قبل دعواه
النبوة وبالثاني السحر والشعبذة فانه يمكن فيه المعارضة
وقد زاد بعض قيدا آخر فيه فقال تصديقا له اي للمتحدي
اي النبي الذي تحدى بها وقال احترز به عن الخارق
المكذب كما انطق جمادا او احيى ميتا فنطق بانه
كاذب فاجتنبوه فان ذلك الخارق ليس معجزة
اذا اقترن ذلك بقول مكذب وقيل ذلك لا يقدح
في كونه في كونه معجزة اذ الانطاق من الجماد
واحياء الميت خارق مقرون بدعواه وقيل لا يقدح
من الميت لان احياءه خارق وقد حصل واما
تصديقه او تكذيبه فامر هو بعد الاحياء مختار فيه
ولم يتعلق به دعوى بخلاف تكذيب الجماد الذي لا
اختيار له فيه وقيل قادح منهما اذ الغرض من

المعجزة التصديق والتكذيب ينافيه ثم فصل الامر
الخارق بقوله من ترك او فعل مثل ان يمسك هذا مثال
الترك اى يمسك النبى عن القوت وتناول الغذاء مدة
غير معتادة ومع ذلك هو محفوظ القوة لا يطرء
عليه ضعف وفتور فى قواه البدنية وذلك لانجذاب
النفس لانها من الجواهر المجردة فلما كانت طاهرة
عن الميل الى التوابع البدنية بكليتها ينجذب بالمناسبة
الى عالم القدس وهو الجواهر المقدسة عن لوث
الطبيعة وهى العقول والنفوس الفلكية واستتباعه
اى لانجذابه واستتباعه القوى البدنية معها الى
ذلك العالم ومنعها عن الميل الى العالم السفلى فوقفت
تلك القوى البدنية عن افعالها مثل الهضم والتغذية
والتحليل وسائر ما هو من افاعيل القوى البدنية
فلم يتحلل منه اى من بدن النبى المنجذب نفسه الى
العالم القدسى ما يتحلل من غيره من الابدان فاستغنى
بدنه عن البدل اى بدل ما يتحلل منه الذى يحتاج
الى ذلك البدل غيره من الابدان ولما كان فى ذلك
نوع استبعاد ازاله بما يشاهد فى بعض الاحوال من الانسان
فقال كما ان المريض بالامراض الحادة لما اشتغلت
قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة وتحليلها
بتحليل اى لاشتغال عن تحريك المواد المحمودة بسبب
تحليل المواد الردية عن البدن ثم لم يطلب البدن
الغذاء مدة لو انقطع مثله اى مدة لو انقطع الغذاء
مثل هذا الانقطاع عنه فى غير هذه الحالة هلك
ولما امكن مثل هذا فلا يستبعد ان يكون النفس

الزكى

الزكى اذا توجه الى عالم القدس واستتبعت قواها
البدنية حصل لها ذلك اى الاستغناء عن توابع تلك
القوى من الغذاء وغيرها واليه اى الى ما ذكر الاشارة
فى قوله عليه السلام فى الوصال حين سئل عنه لست كاحدكم
ابيت عند ربى يطعمنى ويسقينى فانه ليس المراد به
الاطعام والسقى الصورى الظاهرى بل ما ذكر كما لا يخفى
على المتفطن اللبيب المنصف ولما فرغ عن ذكر الترك الخارق
للعادة اراد ذكر الفعل الخارق وهو قسمان لانه اما ان للعادة ص
يكون ذلك من فعل اللسان او جارحة اخرى فاشار الى
الاول بقوله وان يخبر النبى عن الغيب وذلك بان يقع
له للنبى فى اليقظة مثل ما يقع لنا فى النوم من الفراغ عن
النقوش الواردة على النفس من خارج بسبب الحواس
الظاهرة واشتغالها بظواهر المحسوسات وفى بعض النسخ
مثل ما يقع له فى النوم اى يقع للنبى فى اليقظة مثل ما
يقع له فى النوم اى حالة يقع له ولغيره فى النوم يقع له
فى اليقظة ايضا فيتصل حين الفراغ من عالم الحس
نفسه الزكية لقوتها ونقائها وطهارتها عن الشواغل
البدنية بالملائكة العظام اى الجواهر القدسية من
الروحانيات السماوية التى يرتسم فيها صور الموجودات
كلها من الازل الى الابد ما هو كائن وسيكون فتنتقش نفس
النبى بواسطة اتصالها بتلك الجواهر بما فيها اى فى تلك الجواهر
من صور الجزئيات الواقعة فى عالمنا هذا كما ينتقش الصور
التى فى مرآة فى مرآة اخرى حوذى بها عند ارتفاع حجاب
بينهما ثم يدرك نفس النبى ما هو منتقش فى تلك الجواهر من
المغيبات على وجه يناسب مزاجه وانما انتقش بتلك الجواهر

~~من المغيبات على وجه يناسب مزاجه~~ وانما انتقش تلك الجواهر
الروحانية بصور الجزئيات فانها اى تلك الجواهر اسباب وعلل
لوجوداتها اى الجزئيات مدركة تلك الجواهر لذواتها اى لذوات
الجزئيات المنتقشة فيها او مدركة لذوات انفسها التى هى علل
الجزئيات ومدركة ايضا لما يتوقف عليها اى على الجزئيات يعنى
الحوادث اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فيدرك
هذه الجواهر الحوادث السابقة التى يتوقف عليها الجزئيات
اللاحقة فح تكون صور الجزئيات من الازل الى الابد مرتسمة
فيها اى فى تلك الجواهر التى هى اسباب وعلل لوجودات الجزئيات و
اذا انتقشت نفس النبى بواسطة اتصالها بتلك الجواهر بما ينتقش
فيها من صور الجزئيات فتنتقل تلك الصور المنتقشة فى نفس
النبى الى القوة المتخيلة فيحاكيها و ينتقل منها اى من المتخيلة
الى الحس المشترك فيريها النبى تلك الصورة كالمشاهد المحسوس
بالبصر وهو الوحى وربما تعلو النفس اى نفس النبى وتشتد الاتصال
اى اتصالها بالجواهر المذكورة فيسمع كلاما منظوما مرتبا من
مشاهد محسوس له يخاطبه بذلك الكلام المنظوم المرتب وذلك
المشاهد الذى يخاطب النبى بذلك الكلام هو الملك الذى ينزل اليه
بالوحى ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية على الانبياء بهذا
الوجه واشار الى الثانى اى الفعل الخارق للعادة الذى بغير
اللسان بقوله ويفعل اى النبى ما لا يفى اى فعلا لا يفى مثله اى
قوة امثاله من بنى نوعه مثل ان ينبع الماء عن جريانه كما نقل
عن موسى عليه السلام ومثل ان انفجر الماء من خلال اصابعه
وبنانه كما نقل عن نبينا صلى الله عليه وسلم وذلك اشارة الى سبب
ذلك الخارق اى فعلك الذى ذكر ان النبى يفعله دون غيره
بان سلطه الله على مادة الكائنات فيتصرف نفسه نفس النبى

فيها

فيها فى مادة الكائنات بازالة صورة منها وايجاد صورة اخرى
كما تتصرف نفس النبى فى اجزاء بدنه وذلك لان نفسه الشريفة
العالية الكاملة لها نسبة لكمال اتصالها بالجواهر المذكورة الى مادة
الكائنات كنسبتها الى اجزاء بدنه ونسبة نفوسنا الى ابداننا
فكما يتصرف فى اجزاء بدنه يتصرف فى مادة الكائنات سيما فيما
اى فى عنصر يناسب مزاجه الخاص ويشاركه اى يشارك مزاجه
فى طبيعته فيفعل فيه ما شاء النبى باذن الله القادر الحكيم فيكون
نفس النبى فيما يناسب مزاجه الشريف اقدر على التصرف فيه
من غيره ولو حمل ما فى قوله فيما يناسب على ما هو اعم من العنصر
لكان اشمل واولى هذا الذى ذكر فى بيان امكان المعجزة
وظهورها على يد النبى على راى الحكماء واما على رأينا اعنى المتكلمين
فلا احتياج الى هذا التطويل بل نقول فانه سبحانه قادر على جميع
الممكنات فاعل بالاختيار يخص من يشاء من عباده بالوحى
والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب عليه بارادته و
اختياره لان ذلك من قبيل الممكنات المقدورة له المبحث
الثالث فى نبوة نبينا اى فى اثبات نبوة نبينا محمد المصطفى
عليه الصلوة والسلام والذى يدل عليها انه صلى الله عليه وسلم
ادعى النبوة وذلك ثابت بالاجماع من الامم والتواتر واظهر
المعجزة على وفق دعواه لانه صلى الله عليه وسلم اتى بالقران
وتحدى به اى طلب المعارضة كما قال تعالى وان كنتم فى ريب مما
نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فانه دال على انه طلب
المعارضة بسورة واحدة وهو النهاية فيه ولم يعارض بل عجزوا
عن ذلك اذ لو قدروا عليها لعارضوه لتوفر دواعيهم على
المعارضة ولو وقعت لاشتهرت ونقلت ولانه صلى الله عليه
وسلم اخبر عن المغيبات التى تقع بعده وذلك معجزة كقوله

تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين وكان كما اخبر وقوله خطابا له صلى الله عليه
وسلم ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد اي
الى مكة وكان كما اخبر سميت المكة معادا لان معاد الرجل
بلدته لانه يتفرق في البلاد ثم يعود اليها وقوله خطابا له
صلى الله عليه وسلم قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى
قوم اولي باس شديد يقاتلونهم او يسلمون وكان كما اخبر
لانه قال بعض هم بنو حنيفة وقد دعى ابو بكر رضي الله عنه
الى قتالهم وقيل هم اهل فارس دعى عمر رضي الله عنه الى قتالهم
وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم الآية وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض اي ليورثنهم ارض الكفار وكان كما اخبر
اذ المراد بهم الصحابة بدليل قوله منكم وقوله ليبدلنهم من
بعد خوفهم امنا وكان الصحابة في صدر الاسلام خائفين
وقوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدي ثلثون سنة وكان كما
اخبر قيل خلافة ابي بكر سنتان ولعمر عشر سنين ولعثمان
اثنا عشر سنة ولعلي ست سنين وقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر وهو اخبار عن الغيب لانه
اعلام منه ببقائهما بعده صلى الله عليه وسلم وقوله صلى الله عليه وسلم
لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقتل يوم الصفين قتله
اصحاب معاوية وقوله صلى الله عليه وسلم لعباس حين اعجز
نفسه عن الفداء وذلك ان العباس اسر رسول الله صلى الله
عليه وسلم واسر معه ابن اخيه عقيل ابن ابي طالب فقال
صلى الله عليه وسلم افد نفسك وابن اخيك فانك ذو مال فقال
العباس لا مال لي فقال صلى الله عليه وسلم اين المال الذي وضعت
بمكة عند ام الفضل هي زوجة العباس وليس معكما احد وقلت

ان اصبت

ان اصبت اي ان اصابني الموت في سفري هذا فلصبا الله كذا
وللفضل كذا فقال العباس والذي بعثك بالحق ما علم هذا احد
غيري وانك لرسول الله واسلم واخباره صلى الله عليه وسلم عن
موت النجاشي روي بتخفيف الياء وتشديدها ملك اليمن كما اخبر
صلى الله عليه وسلم عن موته وكان كما اخبر وما حدث من
الفتن والعلامات واشراط الساعة فانه اخبر عنها وكان كما
اخبر وهي كنائية بغداد وهي واقعة الترك فيها وغارة اهلها
وتفرقهم ونار بصرى بلدة من بلاد الشام وما كان من
اقاصيص الاولين حيث اخبر عنها وكان كما اخبر وبلوغه صلى
الله عليه وسلم هذا المبلغ العظيم في الحالة النظرية من معرفة
الله تعالى وصفاته وافعاله ومعرفة سائر الاشياء والعملية
من تدبير المدن والسياسات وغير ذلك مما يظهر منه صلى
الله عليه وسلم فبلوغه هذا بغتة بلا تعلم من احد ولا ممارسة
من كتب معجزة ظاهرة ونقل منه معجزات اخر محسوسة
كانشقاق القمر روي ان اهل مكة طلبوا منه آية فاراهم القمر
شقين وتسليم الحجر روي انه قال صلى الله عليه اني لاعرف
حجرا سلم علي قبل ان ابعث وينبوع الماء من بين اصابعه
روي ان الناس بالحديبية ورسول الله صلى الله عليه وسلم
بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم الناس اقبلوا اليه وقالوا
ليس عندنا ماء نتوضأ منه ونشرب فوضع النبي صلى الله
عليه وسلم يده في الركوة فصار الماء يفور من بين اصابعه
كامثال العيون وحنين الجذع روي انه صلى الله عليه وسلم
يخطب مستندا الى جذع نخلة من سواري المسجد فلما صنع
له المنبر فاستوى عليه حن الجذع مثل حنين الصبي
وشكاية الناقة اليه روي انه صلى الله عليه وسلم مر ببعير فلما راه

البعير جرجرا ای صوت البعیر فوقف رسول الله صلی الله علیه
وسلم وقال لصاحبه بعْنیه فقال یا رسول الله هذا لاهل بیت
ما لهم معیشة غیرها فقال صلی الله علیه وسلم انه یشتکی من
کثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا الیه وشهادة الشاة
المسمومة فانها قالت لا تاکل منی فانی مسمومة وذلك انه
روی ان یهودیة سمّت شاة فاهدت الی رسول الله صلی
الله علیه وسلم فاخذ رسول الله صلی الله علیه وسلم الذراع و
اکل منها واکل جمع من الصحابة معه فقال صلی الله علیه وسلم
ارفعوا ایدیکم وطلب الیهودیة وقال صلی الله علیه وسلم سممت
هذا فقالت الیهودیة من اخبرك بهذا فقال صلی الله علیه وسلم
اخبرنی هذه فی یدی یعنی الذراع الی غیر ذلك مما ذکر ای من
المعجزات التی ذکرت فی کتاب دلائل النبوة فان لم یتواتر
کل واحد منها فالمشترك بینها وهو انه اتی بما یعجز الناس عنه
متواتر فاذا ثبت انه صلی الله علیه وسلم ادعی النبوة واظهر
المعجزة علی وفق دعواه فیکون نبیا لان الرجل اذا قام
فی محفل عظیم وقال انی رسول هذا الملك الیکم فطالبوه ای
اهل المحفل بالحجة علی دعواه فقال الرجل للملك ایها الملك
ان کنت صادقا فی دعوای انی رسولك الیهم فخالف
عادتك وقم من مقامك ففعله ای فعل الملك ذلك علم
بالضرورة صدقه ای صدق الرجل فی مقالته فکذا فیما نحن
فیه اذا قال الرسول صلی الله علیه وسلم انی رسول الله الیکم
وطالبوه بالحجة فقال یا الهی ان کنت صادقا فی دعوای فاظهر
کذا وکذا وظهر علم یقینا انه رسول الله الیکم واشار الی دلیل
آخر علی نبوة نبینا بقوله وایضا بجمیع سیرته وصفاته المتواترة
منه بحیث لا یعتری فیها شك ملازمة الصدق فان احدا

ماسمع

ما سمع منه کذبا مدة عمره لا فی امور الدین ولا فی مهمات الدنیا
والاعراض عن الدنیا مدة عمره مع الاقتدار علیها فان القریش
عرضوا علیه الاموال واعرض عنه والسخاوة فی الغایة حتی
عاتبه الله تعالی بقوله ولا تبسطها کل البسط والشجاعة الی
حد لم یفر عن احد قط وان عظم الرعب والخوف مثل
یوم احد والفصاحة التی بکمت مصاقع الخطباء یقال خطیب
مصقع ای بلیغ من العرب العرباء الخالص فی العربیة وهم
اهل الفصاحة والبلاغة والاصرار علی الدعوی ای دعوی
النبوة مع ما یری من المتاعب والمشاق لاجل ذلك کما
قال ما اوذی نبی مثل ما اوذیت والترفع علی الاغنیاء
والتواضع مع الفقراء لا یکون خبر مبتداء هو قوله فجمیع
سیرته ای جمیع ما ذکر من صفاته لا یکون الا للانبیاء
فان کل واحد من هذه الصفات وان امکن وجوده
فی غیر النبی لکن اجتماع جمیعها لا یکون الا لمن هو نبی
وذلك من اعظم معجزاته فتبین بهذا انه نبی وهو المطلوب
قالت البراهمة قوم من الهند ینکرون النبوة وقالوا لا
نحتاج الی بعثة الانبیاء فان فی العقل استغناء عنها و
ذلك اذ کل ما حسنه العقل من الافعال فمقبول وما
قبحه العقل فمردود سواء ورد به شرع ام لا وما توقف
العقل فیه اهو مستحسن او لا فیستحسن عند الحاجة لما
تقرر فی العقول ان کل ما ینتفع به الانسان وکان ضروریا
فالانتفاع به حسن مستقبح عند الاستغناء عنه لان الاقدام
علی غیر الضروری المحتاج الیه مع احتمال الضرر فیه قبیح
عقلا فاذن فی العقل مندوحة واستغناء عن النبی اذ

العقل كاف في الارشاد بعثة الانبيا تكون عبثا والعبث
على الله محال قلنا في الرد عليهم على تقدير القول بالحسن و
القبح العقلي لا نم عدم الفايدة في بعثة الانبيا بل لبعثة الانبياء
والرسل فوايد لا تحصى منها ان يقرر النبي الحجة العقلية و
يوكدها بالنقل ليكون ابلغ وعيظ ويزيل الشبهة التي يصعب
دفعها على غيره ويرشد النبي الى ما توقف العقل فيه كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار فان العقل لا يقدر على
الجزم بها فاذا اخبر النبي عنه يلقي العقل بقبوله ومنها ان
يبين الرسول حسن ما توقف العقل فيه اي في حسنه ٥
كالاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدركه لانه من
حيث انه تصرف في ملك الغير بغير اذنه يجعله قبيحا ٥
ومن حيث ان تركه قد يفضي الى تعذيب يجعله حسنا ٥
فاذا حسنه الشرع والنبي حصل طمانينة العقل وزال توقفه
ويفصل الرسول ايضا ما حسنه العقل اجمالا ولم يقدر
على تفصيله كما بين حقيقة الطاعة وكيفيتها وكميتها
على التفصيل لينقطع عذر المكلف بان يقول الطاعة و
ان كان يعلم حسنها من العقل لكن يجب ان يبين
لنا انها ما هي وكم هي وكيف هي فاذا بين ذلك النبي
انقطع عذره بالكلية كما قال لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل ومنها ان يعين الرسول وظائف
الطاعات كالصلوة والصوم المذكرة للمعبود والمكررة
لاستحفاظ التذكر حتى لا يزول تذكره له وغيرها كالزكوات
وصلة الرحم ونحو ذلك ومنها ان يشرع النبي قواعد العدل
القيم لمعيوة النوع كما مر في اول الباب في بيان فايدة

اي يذكر العبد للمعبود ٥ مح

بعثة

بعثة الانبياء على طريقة الحكماء ويعلم النبي الصناعات الضرورية
النافعة المحتاجة لامر المعاش كتعليم داود صنعة الدرع لا قميص
ونوح عليه السلام صنعة الفلك ومنها ان يعلم النبي منافع
الادوية ومضارها وخصايص الكواكب واحوالها التي
لا تحصل العلم بها الا بتجربة متطاولة لا تفي بها الاعمار البشرية
فاذا علم ان في بعثة الانبياء تلك الفوايد الجمة فكيف يكون
عبثا وايضا هذا جواب آخر عن شبهة البراهمة اي لو سلم ان
العقل في الجملة يحكم بحسن وقبح فلا نم ان جميع العقول كذلك
اذ العقول متفاوتة في الكمال والنقصان والكامل نادر
كما لا يخفى فلا بد من شخص كامل هو النبي يعلمهم ما يكملهم
ويزيل نقصانهم ويرشدهم على وجه يناسب عقولهم كما قال ٥
صلى الله عليه وسلم بعثت ان اكلم الناس على قدر عقولهم
فعلم من ذلك ان النبي محتاج اليه فبطل قول البراهمة
قالت اليهود المنكرون لنبوة نبينا صلى الله عليه وسلم
وتوجيه قولهم ان يقال لو كان محمد صلى الله عليه وسلم ٥
نبيا لكان صادقا في جميع اقواله لكن التالي باطل بيان
الملازمة ظاهر واما بيان بطلان التالي فلان من جملة
اقواله ان شريعة موسى عليه السلام منسوخة وهو باطل
اذ لا يخلو اما ان يكون في شرع موسى انه سينسخ او لا يكون
في شرعه ذلك اي انه سينسخ فان كان الاول اي يكون
في شرعه انه سينسخ لزم ان يتواتر ذلك لانه امر عظيم ٥
يتوفر الدواعي الى نقله ويشتهر ذلك كاصله دينه لكن
ذلك باطل والا لم يكن لليهود انكاره ودعوى دوام
دين موسى وان لم يكن في شرعه انه سينسخ فان كان
فيه ما يدل على دوامه اي دوام شرعه امتنع نسخه والا

لم يكن شرعه دائما فيلزم الكذب وهو محال وان لم يكن في
شرعه ما يدل على دوامه كما لم يكن فيه ما يدل على النسخ لم
يتكرر شرعه والعمل بمقتضاه مرارا كثيرة فلم يثبت شرعه
وحكمه غير مرة واحدة وذلك لما ثبت في اصول الفقه ان
الامر المطلق الذي لم يقيد بالدوام وعدمه لا يفيد وجوب
الاتيان بالمامور به الا مرة واحدة لكن ذلك باطل لان
احكام شرع موسى وتكاليفه باقية الى زمن عيسى بالاتفاق
فثبت دوام شريعة موسى فلا يثبت نبوة من بعده وهو
مطلوبهم قلنا في الجواب عن قولهم انا نختار اولا القسم
الاول وهو انه كان فيه اي في شرع موسى ما يشعر بنسخه
قولهم لزم ان يكون متواترا كاصل دينه قلنا ممنوع وذلك
انه لم يتواتر ما يدل على النسخ اذ لم يتوفر الدواعي على نقله
توفرها على نقل اصله او نختار انه كان فيه اي في شرعه
ما يدل على الدوام قولهم فح امتنع نسخه قلنا ممنوع وانما
يمتنع النسخ لو دل ذلك على الدوام دلالة قطعية لكنه ليس
فالفا كذلك بل ذلك يدل على الدوام ظاهرا لا قاطعا
فلا يمنع ذلك اي كونه ظاهر الدلالة على الدوام النسخ لجواز
ان يراد بالدوام ح المكث الطويل فلا يلزم امتناع نسخه
قيل عليه هذا الاحتمال قائم في شرع محمد صلى الله عليه وسلم
فالجواب كما ترى المبحث الرابع في عصمة الانبياء عليهم
السلام وسيجي معنى العصمة ان شاء الله الجمهور من الامة
على وجوب عصمتهم عن الكفر والمعاصي بعد الوحي
وان تمكنوا منه والفضلية من الخوارج جوزوا عليهم
اي على الانبياء المعاصي ولكن اعتقدوا ان كل معصية كفر
فيلزم من ذلك تجويزهم الكفر على الانبياء وجوز قوم

آخرون

بلغ

آخرون قيل هم الروافض فانهم جوزوا الكفر على الانبياء
تقية بل اوجبوه اي الكفر تقية لان عدم اظهار الكفر
قد يودي الى الهلاك وما يودي الى الهلاك ففعله حرام
لان القاء النفس الى التهلكة حرام لقوله تعالى ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة ولما كان عدم اظهار الكفر حراما كان
اظهاره واجبا وهو المطلوب ومنع قولهم بانه لو جاز
ذلك اي اظهار الكفر للخوف عن القتل لكان اولى
الاوقات به وقت اظهار الدعوة وذلك لان الخلق
في هذا الوقت منكرون للنبي يريدون دفعه واهلاكه
وليس له قوة مقاومتهم فيودي ذلك اي اظهار
الكفر للتقية الى اخفاء الدعوة وفي بعض النسخ الى اخفاء الدين
بالكلية وهو باطل بالاتفاق والحشوية جوزوا على
الانبياء الاقدام على الكبائر والصغائر عمدا وقوم هم
اكثر المعتزلة منعوا عن تعمدها اي الكبيرة اي لم
يجوزوا ان يصدر عنهم الكبيرة عمدا وجوزوا عليهم
تعمد الصغائر اي الاقدام على الصغائر عمدا واصحابنا
يعني الاشاعرة منعوا الكبائر اي لم يجوزوا صدور
الكبيرة عن الانبياء مطلقا لا عمدا ولا سهوا وجوزوا
عليهم الصغائر سهوا لا عمدا لنا على انه لا يجوز ان يصدر
عن الانبياء الكفر والذنب انه لو صدر عنهم اي عن
الانبياء كفر او ذنب اي كبيرة لوجب على الامة اتباعهم
فيه لقوله تعالى واتبعوه لانه تعالى امر الامة باتباع
الانبياء فيما فعلوا فيلزم ان تكون الامة مامورين
بالكفر والذنب وهو باطل بالاجماع وايضا لو صدر
عنهم الذنب لكانوا معذبين باشد العذاب وذلك

لانه معلوم بصريح العقل ان من كان اكمل كان صدور الذنب منه افحش فالتعذيب عليه اشد ويدل على ان الاول ما اشار اليه بقوله كما اوعد الله تعالى نساءه اى نساء النبي بقوله من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني انه تعالى زاد في حدود الاحرار اذ حد الاحرار ضعف حد العبيد وذلك لزيادة كمال نسائه على سائر النسوان وزيادة كمال الحر على العبد ح لو صدر عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين بعذاب اشد لكن ذلك باطل بالاجماع وكانوا اى الانبياء من حزب الشيطان واتباعه لو صدر منهم الذنب لانهم اى الانبياء يفعلون ما اراده الشيطان لكنه باطل وكذا لكانوا خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون لكن كونهم خاسرين باطل اجماعا ولم يقبل شهادتهم اى شهادة الانبياء لو صدر عنهم الذنب لانهم ح فاسقون والفاسق لا يقبل شهادته لاشتراطها بالعدالة المنافية للفسق فيلزم ان يكون الانبياء انقص حالا من عدول الامة وهو باطل واستوجبوا اى لو صدر عن الانبياء الذنب استوجبوا الذم والايعاد بنار جهنم لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم واستوجبوا الايذاء والزجر عن الذنب لان وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر عام لكن ذم الانبياء وايذاؤهم غير جائز كما اشار اليه بقوله وقد قال تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانعزل الانبياء عن النبوة لو صدر

عنهم

عنهم ذنب وذلك لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تعالى فمنهم ظالم لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا لا يقال العهد الذي لا يناله الظالم هو عهد الامامة كما دل عليه صدر الاية وهو قوله تعالى خطابا لابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فانه يدل على ان المراد هو عهد الامامة لانه يقال في الجواب لا نم ذلك بل المراد عهد النبوة اذ المراد بالامام من يقتدى به والنبي كذلك وان سلم ان المراد عهد الامامة فعهد النبوة بذلك اى بان لا يناله الظالم اولى لان النبوة اعلى درجة من الامامة فان كان الامامة لا تصل الى الظالم فالنبوة اولى به واما قوله تعالى هنا اشارة الى معارضات للدلائل المذكورة على عدم جواز الذنب على الانبياء مع الجواب عنها تقرير المعارضة ان يقال قوله تعالى خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم يدل على صدور الذنب لان العفو انما يكون بعد الذنب كما لا يخفى فدل الاية على صدور الذنب عن اكمل الانبياء وقوله ايضا خطابا له ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك صرح في صدور الذنب عنه ونحوهما نحو قوله واستغفر لذنبك ووضعنا عنك وزرك فان الايات تدل على صدور الذنب من الانبياء واشار الى الجواب بقوله محمول على ترك الاولى اى الذنب الذي يعلم من الايات محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين وترك الاولى ليس

بذنب لان الاولى وما يقابله يشتركان في اباحة الفعل
والعتاب منه تعالى للحث على فعل الاولى وحمل على ذلك
للجمع بين الدليلين واما واقعة آدم معارضة اخرى هي
ان آدم عصى ربه كما اخبر تعالى عن ذلك حيث قال فعصى
آدم ربه فغوى ولا شك ان العصيان والغواية ذنب
وآدم نبي فثبت صدور الذنب من الانبياء واشار الى
الجواب بقوله فانها كانت قبل نبوته اذ لم يكن له لآدم
ع اى حين وقوع الواقعة عليه امة بالاتفاق فلم يكن ع
نبيا اذ لابد للنبي من امة ولقوله تعالى ثم اجتباه
فانه يدل على ان واقعته قبل نبوته لان ثم للتراخي فيدل
على ان اجتباءه واصطفاءه للنبوة كان بعد الواقعة
فلم يكن قبلها نبيا واما قول ابرهم هذا اشارة الى معارضة
اخرى هي ان قول ابرهم هذا مشيرا الى الكوكب ربي
يدل على صدور الكفر عنه لان قوله هذا ربي كلمة كفر
صدرت عنه واجاب عنه بقوله فعلى سبيل الفرض اي قوله
هذا ربي ليس على وفق اعتقاده بل على سبيل الفرض
والتقدير ليبطله كما ان احدا منا اذا اراد ابطال شيء
فيفرضه اولا ثم يلزمه محالا ليبطله فكانه قال لو كان
هذا ربي لما كان آفلا متغيرا لكنه كذلك فليس ربا
يدل عليه قوله قال اني لا احب الآفلين وقوله بل فعله
كبيرهم اشارة الى معارضة اخرى هي ان قوله هذا
كذب والكذب ذنب فصدر عنه الذنب واجاب
عنه بجوابين احدهما ما اشار اليه بقوله فعلى سبيل
الاستهزاء اي قوله بل فعله كبيرهم ليس المراد منه اسناد
الكسر والقطع للاوثان الى كبيرهم بل مراد ابرهم

الاستهزاء

الاستهزاء بالكفار كما يقول احد منا لمن لم يقدر على الكتابة
اصلا ونظر الى خط رشيق حسن فيقول له انت كتبت
هذا استهزاء له والثاني ما اشار اليه بقوله واسناد الفعل
الى السبب الباعث وذلك لان تعظيم الكفار للصنم الاكبر
حمله اي ابرهم على ذلك اي كسر الاوثان وقطعهم جذاذا
والفعل كما يسند الى المباشر له يسند الى الباعث عليه ايضا
ونظره اشارة الى معارضة اخرى تقريرها ان ابرهم عليه
السلام نظر في النجوم ليعلم صحته او سقمه والنظر في النجوم
لذلك حرام فصدر عنه الذنب فاجاب عنه بان نظره في
النجوم كان للاستدلال والتعرف لصنعه تعالى لا ليعرف
حال نفسه والنظر فيها للاستدلال على كمال صنعه من اعظم
الطاعات كما قال تعالى ويتفكرون في خلق السموات و
الارض الآية وقوله اني سقيم اشارة الى معارضة اخرى حيث
قال اني سقيم ولا سقم له فيكون كذبا وهو ذنب فاشار الى
جوابه بقوله اما اي قوله هذا اما اخبار عن سقم حالي له
لجواز ان يكون له سقم في هذا الحال او اخبار عن سقم
متوقع استقبالا نحو قوله تعالى ونادى اصحاب النار
مع ان النداء يكون يوم القيمة فلا كذب فيه اصلا واما
اخفاء يوسف حريته اشارة الى معارضة اخرى هي ان
يوسف عليه السلام اخفى حريته عند بيعه مع ان اظهار
الحرية سيما على الانبياء واجب فاخفاؤها ذنب صدر عنه
فيجوز صدور الذنب عن الانبياء واشار الى الجواب بقوله
فلاشعاره بالقتل اي اخفاء الحرية انما هو لاشعاره
بقتله لو اظهر حريته فح لا ذنب له فيه لان هذا الاخفاء
واجب لصون النفس عن القتل واما همه اشارة الى معارضة اخرى

اى قصد يوسف لزليخا بالزنا ذنب صدر منه فاجاب
بقوله فجلى اى الهم امر جبلى لا اختيار فيه لان رغبة
النساء مركوزة فى جبلة الرجال وذلك امر محمود اذ
عدمها عنة ونقص ولما لم يترتب على الهم والقصد
فعل فلا ذنب فيه وجعله اى جعل يوسف سقايته فى
رحل اخيه ليتهمه بالسرقة ذنب صدر عنه فجاز صدور الذنب
عن النبى والجواب عنه ان ذلك اى جعله السقاية
فى الرحل كان لمواطاته وموافقته مع اخيه ابن يامين
فانه اراد من يوسف ان لا يفارقه ففعل لذلك وما
صدر من اخوته اى اخوة يوسف ذنوب صادرة منهم
وهم انبياء وهو ايذاء يوسف وابيهم وكذبهم بان يوسف
اكله الذئب فاجاب بان ذلك لم يكن حال نبوتهم ان
سلم انهم انبياء لان نبوتهم مختلف فيها واما قصة داود
معارضة اخرى وقصته كما قيل انه طمع فى زوجة اخيه
ليتزوجها فسعى فى قتله فارسل الله تعالى ملكين فى صورة
رجلين اختصما اليه الخصومة المذكورة بقوله هل اتيك نبوء
الخصم الآية وذلك كبيرة صدرت عن داود وهو نبى
فاجاب عنه بان ما روى فى قصة داود فلم تثبت على
ما ذكر ويدل له ما روى عن على رضى الله عنه انه قال من
حدث بحديث داود على ما يرويه القصاص جلدته جلد
القذف والآية تحتمل غيره وذلك انه ذكر بعض المفسرين
فى تفسير هل اتيك نبوء الخصم الآية ان جماعة تسوروا قصره
ليقتلوه فلما راهم داود خاف منهم لما تقرر فى العرف
انه لا يتسور قصور الملوك الا باذنهم وهو المراد بقوله ففزع
فلما راوه اى داود مستيقظا خافوا منه ووضعوا خصومة

اليدهم

لااصل لها زعما منهم انهم قصدوه لاجل هذه الخصومة لا لقصدهم
اهلاكه وهذا المذكور انما هو بعد الوحى واما قبل الوحى
فالاكثرون منعوا من الانبياء الكفر وافشاء الذنب و
الاصرار عليه بحيث صاروا مشهورين بالعصيان لان ذلك
مناف لمنصب النبوة وذلك لئلا يزول عنه عن النبى الثقة
والاعتماد بالكلية عند شيوع المعصية منه وجوزوه اى
الذنب عليهم على الندور كقصة يوسف واخوته والروافض
اوجبوا العصمة على الانبياء عن الذنب سواء كانت كبيرة
او صغيرة عمدا او سهوا قبل الوحى وبعده وهو المراد
بقوله مطلقا ودليلهم ان الامام يجب ان يكون معصوما
كما سيجئ ان شاء الله فالنبى اولى بوجوب العصمة ولما علم
من قبل ان الانبياء معصومون فاراد ان ينبه على معنى
العصمة فقال تنبيه فى بيان معناها فالجمهور من
المتكلمين والحكماء قالوا العصمة ملكة اى صفة راسخة
نفسانية تمنع مالك الملكة المتصف بها عن الفجور والفسوق
وتتوقف هذه الملكة على العلم بمثالب المعاصى جمع مثلبة
وهى المنقصة ومناقب الطاعات جمع المنقبة ضد المثلبة
لان رسوخ الهيئة النفسانية المانعة عن الفجور انما
يتصور بعد العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات
ليرغب عن الاول ويرغب فى الثانى وتتاكد هذه الملكة
فى الانبياء بتتابع الوحى على التذكر وفى بعض النسخ على
التذكير لهذا العلم والاعراض وفى بعض النسخ والاعراض
والاعتراض وهو اظهر على ما يصدر منه من النبى سهوا
والعتاب على ترك الاولى اى عتاب الله لهم بترك الاولى
ليضيق عليه الامر فيفعل الاولى والاليق فان ذلك

لااصل

مما يوكد ملكة العفة فيه لانه يتذكر بواسطة الوحي المتتابع
العلم بمناقب الطاعة ومثالب المعصية وقيل هي اي العصمة
كون الشخص الموصوف بها بحيث يمتنع الذنب اي صدور
الذنب عنه لخاصية في نفسه او بدنه والفرق بين التعريفين
ان المعصوم بالمعنى الثاني لا يقدر على المعصية اصلا وبالمعنى
الاول يقدر عليها ويتركها ولا يفعلها ومنع هذا القول
بوجهين عقلي ونقلي اما العقلي فاشار اليه بقوله بانه لو كان
كذلك اي لو كان معنى العصمة ذلك الذي ذكر لما استحق
المعصوم المدح على عصمته اذ لا اختيار له فيها بل على هذا
هي جبلية له والمدح انما يكون على ترك شيء تمكن من
فعله ولم يفعل وعلى فعل شيء يتمكن من تركه ولم يترك
ولامتنع تكليفه اي المعصوم على هذا التقدير بشيء من
الاوامر والنواهي لان التكليف بما ليس في اختيار المكلف
قبيح جدا واما النقلي فاشار اليه بقوله بقوله تعالى اي منع
قولهم بقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم فان الاية دلت
على امكان صدور العصيان عنه ليتحقق المثلية لكنه
لم يفعله ولم يصدر منه ذلك لعصمته عنه وقوله لولا
ان ثبتناك الاية فانه يدل على ان ثبات النبي على العصمة
بتثبيت الله تعالى اياه عليها والامال اليه المبحث الخامس
في تفضيل الانبياء عليهم السلام على الملائكة ذهب اليه
اي الى ان الانبياء افضل من الملائكة اكثر اصحابنا اي الاشاعرة
والشيعة توافقهم في ذلك خلافا للحكماء والمعتزلة والقاضي
ابوبكر الباقلاني وابي عبد الله الحليمي منا من الاشاعرة في
الملائكة العلوية اي السماوية دون السفلية فان هؤلاء
ذهبوا الى ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء احتج



الاولون القائلون بافضلية الانبياء على الملائكة بوجوه
اربعة الوجه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم
كما اخبر عنه تعالى بقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم
ولا شك ان هذه السجدة سجدة خدمة لا سجدة عبادة ويلزم
من ذلك ان يكون آدم افضل من الملائكة اذ لو كان
مفضولا لما امرهم الله بخدمته كما اشار اليه بقوله والحكيم
لا يامر الافضل بخدمة المفضول الوجه الثاني ان آدم
عليه السلام كان اعلم من الملائكة لانه اي آدم كان يعلم
الاسماء دونهم اي دون الملائكة لقوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان
كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت
العليم الحكيم دلت الاية على ان آدم يعلم الاسماء دون الملائكة
فيكون آدم اعلم منهم فكان آدم افضل لقوله تعالى قل هل
يستوي الذين يعلمون فانه يدل على افضلية العالم على
غيره الوجه الثالث ان طاعة البشر اشق من طاعة الملك
واستدل عليه بوجهين اشار الى الاول بقوله لانها اي طاعة
البشر مع الموانع التي خلقت فيه من الشهوة والغضب
والوسوسة اي وسوسة الشيطان دون طاعة الملك
فانها جبلية ذاتية لا مانع لهم فيها ولا شك ان الفعل مع وجود
المانع اشق واصعب والى الثاني بقوله ولانها اي
طاعة البشر تكليفه مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار وطاعة الملك ذاتية جبلية
منصوص عليها لا احتياج الى استنباط لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول
وهم بامره يعملون ولا خفاء في ان التمسك بالاجتهاد و
الاستنباط في معرفة الشيء اشق من التمسك بالنصوص

فثبت ان طاعة البشر اشق فيكون افضل لقوله عليه
السلام افضل العبادات احمزها اى اشقها ومن
كان طاعته افضل فهو افضل فالبشر افضل والمراد
بالبشر الكامل الذى هو النبى كما لا يخفى الوجه الرابع
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم
وآل عمران على العالمين والعالم ما سوى الله فيشمل الملائكة
وغيرهم فيلزم اصطفاؤهم وافضليتهم على الملائكة وقوله
ترك العمل به كما نراشارة الى جواب سوال هو ان يقال
يلزم من ذلك ان يكون آل ابرهيم وآل عمران كلهم
افضل عمن سواهم فاجاب بانه ترك العمل بالعموم فيمن
لم يكن نبيا بالاجماع فيبقى معمولا به فى حق الانبياء
فيلزم افضليتهم على العالمين ومنهم الملائكة فثبت
افضلية الانبياء عليها وهو المطلوب واحتج الاخرون
القائلون بان الملائكة العلوية افضل من الانبياء ايضا
بوجوه ستة الوجه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح
ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون فان سياق
الاية يدل على تفضيل الملائكة المقربين اذ البلاغة تقتضى
الترقى من الادنى الى الاعلى اذ يستحسن ان يقال لا
يستنكف هذا الغلام من خدمة الوزير ولا السلطان
ويستقبح العكس واجيب عنه بان النصارى لما شاهدوا
ولادة عيسى من غير اب اعتقدوا انه ابن الله لا عبده
فقال ردا عليهم لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله
بسبب انه ولد من غير اب لو كان ذلك سببا
للاستنكاف لوجب ان يستنكف عن ذلك الملائكة
لانهم وجدوا من غير اب وام فسبب الاستنكاف فيهم

اكثر

اكثر مع انه لم يستنكف فلا يدل الاية على الافضلية كما لا
يخفى الوجه الثانى اطراد تقدم ذكرهم اى الملائكة على
ذكر الانبياء عليهم السلام يعلم ذلك من تتبع القرآن
قيل ينتقض ذلك بالآية السابقة حيث قدم فيها المسيح
وايضا يجوز ان يكون التقدم باعتبار ان وجودهم
سابق فلا يدل على الافضلية الوجه الثالث قوله تعالى
فى صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم
استكبارهم اى الملائكة عن عبادته وطاعته على ان
البشر ينبغى ان لا يستكبروا عن طاعته ولا يناسب ذلك
الاستدلال ما لم يثبت تفضيلهم اى تفضيل الملائكة على
البشر وذلك لان السلطان اذا اراد ان يقرر على
الرعية وجوب طاعتهم يقول الملوك لا يستكبرون عن
طاعتى فمن هؤلاء المساكين حتى يستكبرون عن طاعتى
قيل فيه نظر اذ غاية ذلك افضلية الملائكة على البشر
المستكبر عن طاعته لا على الانبياء وايضا معنى الاية ان
الملائكة مع قوتهم وقدرتهم على ما لم يقدر عليه البشر
لا يستكبرون عن عبادته فما بال البشر الضعيف
المقول فى شانه خلق الانسان ضعيفا يستكبر عن
عبادته ولا يلزم من ذلك الافضلية التى هى اكثر ثوابا
الوجه الرابع قوله تعالى ولا اقول لكم عندى خزائن
الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم انى ملك فانه يدل على
ان الملك اشرف وافضل قيل لا نم ان الاية تدل على افضلية
الملك بل على ان الملك لا يتبع الوحى والنبى يتبعه بدليل
قوله ان اتبع الا ما يوحى الى وقوله خطابا لآدم وحوا
الا ان تكونا ملكين يدل على افضلية الملك ووجه الاستدلال

ان ابليس غرهما باكل الشجرة بان ذلك يوصل الى رتبة
الملك فيدل على ان رتبة الملك اعلى وافضل قيل هذا
لايدل على افضلية الملك على آدم بعد اجتبائه نبيا ان
سلم فذلك حين مخاصمة ابليس اياهما وهو قبل نبوته
الوجه الخامس ان يقال الملك افضل من النبي لانه معلم
النبي لقوله عليه شديد القوى والملك هو الرسول من
الله الى النبي فيكون الملك افضل من المتعلم وهو ظاهر
والرسول افضل من المرسل اليه الذي هو النبي قياسا
على النبي المرسل الى الامة فانه افضل من الامة المرسل
اليهم واجيب عنه بانا لا نم ان الملك معلم بل المعلم هو الله
تعالى والملك واسطة واسناد الفعل الى الواسطة مجازا
جائز وانما يكون الرسول افضل من المرسل اليه لو كان
مرسلا للحكومة عليه ولا نم ان الملك مرسل الى النبي للحكومة
عليه بل لتبليغ الحكم اليه الوجه السادس حاصله ان
الملائكة متصفون بصفات كمال لم يتصف بها البشر
فيكون افضل وذلك اذ الملائكة ارواح مبرأة ومقدسة
عن الرذائل الموصوفة بها البشر كالشهوة والغضب
والحرص وجميع الاخلاق الذميمة وهو ظاهر وكذلك
الملائكة مبرأة عن الافات النظرية كالشبه و
المغالطات الوهمية الطارية على الفكر في اكتساب
النظريات لان علومهم فطرية غير كسبية آمنة عن
الغلط والملائكة ايضا منقدسة عن الافات العملية كالاشتغال
بالامور البدنية واللذات الجسمانية والملائكة مطلعة
على اسرار الغيب لانهم ناظرون في اللوح المحفوظ
يعلمون ما فيه من الغايبات دون البشر وهم ايضا

قوه

بلغ

قوة على الافعال العجيبة من تحريك الرياح وتمطير السحاب
سابقة الى الخيرات لانهم اسبق في العبادة من البشر مواظبة
على محاسن الاعمال اذ ليس فيهم ما يمنع من الخير بخلاف البشر
لقوله تعالى لايعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يامرون
وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون فانه يدل على
انهم لا ياتون بعصيان فيواظبون على محاسن الاعمال لا
فترة لهم في العبادة وظاهر ان من كان حاله ذلك يكون × ومكرمون عند الحق تعالى
افضل وانت تعلم ان الاتصاف بها لا يدل على الافضلية
المطلوبة المبحث السادس في الكرامات اي الامور الخارقة
للعادة الظاهرة عن الاولياء انكرها اي الكرامات المعتزلة
كلهم الا ابا الحسين البصري منهم فانه قائل بها والاستاذ
ابو اسحاق الاسفرايني من الاشاعرة يوافق المعتزلة في
انكارها لنا على جواز الكرامات انه لو لم يجز الكرامات
لم يقع لكنها واقعة بيان الملازمة ظاهر وبيان وقوعها
قصة آصف ومريم واصحاب الكهف اما قصة آصف
فهي انه احضر عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة
شهر او شهرين على الخلاف وذلك امر خارق للعادة
ظهر من آصف وهو غير نبي واما قصة مريم فانها حبلت
من غير ذكر ووجدان رزقها كل يوم من غير سبب ظاهر
حتى يقال وجد عندها ثمار الصيف في الشتاء وبالعكس
فهذه امور خارقة للعادة ظهرت لها ولم تكن نبيا
واما قصة اصحاب الكهف فهي انهم لبثوا في الكهف
ثلثمائة سنين من غير تغير وآفة ظهر لهم نائمين احيار
فذلك امر خارق للعادة ظهر لهم وهم غير انبياء احتجوا

اى المنكرون للكرامات بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبيا
لا التبس النبى بالمتنبى اى بغير النبى لصدور الخوارق عنهما جميعا
قلنا لا التباس مع ظهور الخارق عنهما بل يتميز النبى عن غيره
بالتحدى والدعوى اى دعوى النبوة اذ لا بد للنبى من دعوى
النبوة والتحدى وطلب المعارضة بالمعجزة وعجز الغير عنها
ولا شىء من ذلك فى الكرامة فلا التباس الباب الثانى من
الكتاب الثالث فى الحشر والجزاء اى الجنة والنار والثواب
للمطيعين والعقاب للعاصين والعفو والشفاعة وساير
السمعيات وفيه مباحث ثمانية المبحث الاول فى اعادة المعدوم
لما كان مباحث السمعيات من الثواب والعقاب وغيرهما
موقوفا على الاعادة قدم بحثها وهى اى اعادة المعدوم جائزة
عند الاشاعرة والمعتزلة الا ان المعتزلة فرعوها على ان الموجود
اذا عدم لم يبطل ذاته المخصوصة بل زال عنه صفة الوجود
بناء على ان المعدوم شى وثابت واما الاشاعرة فقالوا ان
الموجود اذا عدم صار نفيا وعدما صرفا ولم يبق له حالة
العدم هوية ولا حقيقة ومع ذلك فالله قادر على اعادته
خلافا للحكماء والكرامية وابى الحسين البصرى من المعتزلة
فانهم لم يجوزوها لنا على جواز اعادة المعدوم انه لو امتنع
وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده الثانى لذاته
او لشىء من لوازمه اى لوازم الشى الى المعدوم فيمتنع وجوده
ابتداء لان الامتناع ح لا ينفك عنه فيمتنع وجوده دائما فلا
يوجد ابتداء لكنه باطل لوجوده ابتداء او يمتنع وجوده
الثانى الذى بعد العدم لشىء من عوارضه اى عوارض الشىء
المعدوم وح يكون ممتنعا بالغير الذى هو ذلك العارض فيمكن

وجوده

بلغ

بلغ

وجوده الثانى له عند ارتفاعه اى ارتفاع ذلك المانع العارض
الجائز الزوال وعند النظر الى ذاته من حيث هو بلا اعتبار
ذلك العارض الذى هو سبب امتناعه وهو المطلوب اذ المطلوب
ان ذات المعدوم من حيث هو نظرا الى نفسه يمكن عوده قيل
عليه يجوز ان نختار انه ممتنع لذاته او للازم ذاته ولا يلزم من
امتناعه امتناع وجوده ابتداء لان امتناع وجوده الثانى امتناع
وجود خاص ولا يلزم منه امتناع مطلق الوجود ليمتنع ابتداء
وانت تعلم ان الماهية من حيث هى مع قطع النظر عما يعرض
لها قابلة للوجود لوجودها ابتداء والوجود من حيث
هو وجود امر واحد بحسب الحقيقة يمكن اتصاف الماهية به
فلو كان مانع فاما ان يعود اما الى الماهية بعد كونها موجودة
ابتداء او الى الوجود من حيث انه موصوف بانه وجوده
بعد العدم وكل ذلك امر عارض يمكن زواله فالماهية من
حيث هى مع قطع النظر عما يعرضها يمكن لها الوجود الثانى
مع قطع النظر عن عوارضه تامل احتجوا اى المنكرون لامكان
اعادة المعدوم بوجوه ثلثة الوجه الاول ان يقال لو جاز
اعادة المعدوم الجاز ان نحكم عليه بجواز اعادته لكن التالى
باطل بيان الملازمة ظاهر واما بيان بطلان التالى
فان يقال انه اى المعدوم نفى محض لا هوية له ولا حقيقة
فلا نحكم عليه على المعدوم بامكان العود لان المحكوم عليه
يجب ان يكون له ثبوت ما فى نفسه ليحكم عليه بحكم لان
ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه فرع ثبوت المحكوم عليه
فى نفسه وايضا لو صح ان المعدوم يمكن ان يعاد لزم
ان لا يكون المعدوم معدوما هف بيانه ان امكان
الاعادة وصف ثابت له وثبوت الصفة فرع ثبوت

الموصوف وانما يتم هذا لو ثبت ان الامكان وصف ثبوتي
الوجه الثاني ان يقال لو امكن اعادة المعدوم لما لزم
من فرض وقوعه محال اذ الممكن شانه ذلك لكنه يلزم
بيانه انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز هذا المعاد عن
مثله المبتدا الذي يوجد معه حال وجوده لانهما متشاركان
في تمام الماهية ولواحقها فيلزم الاثنينية بدون الامتياز
وهو محال الوجه الثالث انه لو امكن اعادة المعدوم
لامكن اعادة الوقت المبتدا هو فيه لان ذلك الوقت
من عوارضه ايضا ولانه لما كان يمكن اعادة كل معدوم
والوقت منه فيمكن اعادته ويمكن ايضا اعادته
اي اعادة المعدوم فيه في ذلك الوقت المبتدا لان
من جملة عوارضه وقوعه في ذلك الوقت فيكون
المعدوم مبتدا لانه موجود في عين ذلك الوقت
المبتدا لا قبله ولا بعده معادا اذ المفروض انه معاد
فيلزم ان يكون مبتدا من حيث انه معاد وهو محال بالضرورة
والجواب عن الوجه الاول ان قولكم المعدوم لا يحكم
عليه حكم عليه بانه لا يحكم عليه فالمحكوم عليه بهذا الحكم
ان كان ثابتا فقولكم ان المعدوم نفي محض غير مسلم
وان لم يكن ثابتا بطل قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون
ثابتا وكيف يصح وجوب كون المحكوم عليه ثابتا
وهو منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد فانه حكم صحيح
مثل ان يحكم على ابن سيولد انه يمكن ان يكون عالما
مع ان المحكوم عليه غير موجود وهو منقوض
بالحكم على الممتنع فانه يصح ان يقال شريك الباري
ممتنع مع عدم المحكوم عليه وبنفس العدم اي منقوض

بنفس

كان ح

موجوده في العلم

بنفس العدم فانه يصح الحكم عليه بانه مقابل للوجود مع
ان العدم غير موجود وتلخيصه ان قولكم المحكوم عليه
يجب ثبوته ان المراد به ثبوته في الخارج فممنوع وسنده
النقوض المذكورة وان كان المراد ثبوته في الجملة ولو
كان في الذهن فمسلم وهو حاصل ايضا فيما نحن فيه
والجواب عن الثاني ان يقال قولكم لو وقع اعادة
المعدوم لم يتميز عن مثله ممنوع وذلك ان كل مثلين
فهما متمايزان وفي بعض النسخ متميزان بالتشخص في
الخارج اي اذا وجدا في الخارج امتاز احدهما عن الاخر
بالتشخص العارض لكل منهما لا محالة في نفس الامر وان
اشتبه علينا الامتياز بالحس كما في فوج بما ورد والا
اي وان لم يتمايزا بالتشخص في الخارج ولا تميز بالماهية
ولواحقها ايضا لم يكونا مثلين متعددين بل يكون هو
اي احدهما هو الاخر بعينه بلا تميز وتعدد والحاصل ان
المثل يقال على معنيين احدهما المساوي في الحقيقة
فقط والثاني المساوي في جميع الامور الحاصلة للشيء
فان اريد بالمثل في قولهم لم يتميز عن مثله المبتدا
المعنى الاول فعدم التميز ممنوع بل يتميز احدهما عن الاخر
بالتشخص كما ان زيدا مثل عمرو في الحقيقة ومتميز عنه
بالتشخص وان اريد بالمثل المعنى الثاني فلا نسلم جواز
مثله المبتدا معه والا يلزم الاثنينية بدون الامتياز
هف والجواب عن الثالث انا نسلم امكان اعادة
الوقت المبتدا وامكان اعادة المعدوم فيه ايضا
ولكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان يكون مبتدا و
معادا معا اذ اعادة ذلك الوقت واعادته فيه

لايستلزم كونه مبتداء فانه اى فان كونه مبتداء امر يعرض له
للمعدوم باعتبار لايعرض له بعد الاعادة وهو اى ذلك
الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث البتة والمعاد مسبوق
بحدوث كما لا يخفى فامتاز المبتداء عن المعاد بذلك الاعتبار
وقد يقال الموجود المتشخص المعين تشخصه المعين حاصل
له بالفعل فلا يكون فيه بالقوة للتقابل بين الفعل والقوة
فاذا عدم لم يوجد بعد ذلك به تامل ترف معنى ما قاله
المتكلمون ان المعاد هو الاجزاء الاصلية وما قالوه ان التعين
والتشخص امر اعتبارى المبحث الثانى فى حشر الاجساد اجمع
المليون على انه تعالى يحيى الابدان بعد موتها وكيف فيها اى بتفرق
اجزائها اعلم ان المتكلمين القائلين بحشر الاجساد فرقتان
فرقة قالوا ان الله تعالى يعدم الذوات وتعينها ثم يعيدها
واخرى قالوا انه يفرق الاجزاء ثم يجمعها مرة اخرى كما اشير
اليه بقوله ويفرقها وذلك لانه اى حشر الاجساد ممكن عقلا
والصادق الذى هو النبى صلى الله عليه وسلم اخبر عنه فيكون
حقا اما الاول وهو امكانه عقلا فلانه ممكن بالنسبة الى الفاعل
والقابل اما بالنسبة الى القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع
على الوجه المخصوص الذى له والحيوة اى قابلة للحيوة
ايضا والا اى وان لم يكن قابلة للجمع والحيوة لم تتصف
بهما قبل اى قبل الموت لكنها اتصفت بهما قبل واما امكانه
بالنسبة الى الفاعل فاشار اليه بقوله والله تعالى عالم باجزاء كل
شخص على التفصيل لما سبق من انه عالم بجميع الاشياء قادر
على جمعها اى جمع الاجزاء كما كان وايجاد الحيوة فيها لشمول
قدرته تعالى على جميع الممكنات كما مر فى بحث القدرة
فثبت ان احياء الابدان ممكن عقلا واما الثانى وهو

احيار

اخبار الصادق فلانه ثبت بالتواتر تمسك بالتواتر لا بالآيات
لئلا يقال دلالتها غير قطعية لما مر فى اول الكتاب فى بحث
الحجة فلا يفيد اليقين واما التواتر فيفيده فلذا قال ثبت
بالتواتر انه عليه الصلوة والسلام يثبت المعاد البدنى ويقول
به واليه الى المعاد البدنى اشار فى القران الكريم جوابا لقول
المنكرين من يحيى العظام وهى رميم حيث قال عز وعلا قل
يحييها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم اى عالم
بالخلق الاول وهو الانشاء وبالخلق الثانى وهو الاعادة
والخلق بمعنى المخلوق اى عالم بكل مخلوق ومن جملته
الاجزاء فيكون عالما بها قيل لو اكل هذه معارضة من قبل
منكرى حشر الاجساد وتقريرها لو اكل انسان انسانا آخر و
صار المأكول جزءا منه من الاكل فالمأكول اى الجزء المأكول
اما ان يعاد فى الآكل فقط او فى المأكول فقط اذ اعادته فيهما
محال واياما كان فلا يعود احدهما بتمامه كما لا يخفى وايضا
اشارة الى معارضة اخرى هى ان يقال لو حشر وبعث الاجساد
فلا بد له من غرض وفائدة اذ العبث على الحكيم محال و ح
فالمقصود من البعث اما الايلام اى ايلام المبعوث او
الالتذاذ اى التذاذه او دفع الالم منه والكل باطل كما اشار اليه
بقوله والاول اى الايلام لا يليق بالحكيم فان تعذيب الحيوان
بلا فائدة غير جائز فى العقل والشرع والثانى وهو الالتذاذ
محال وجوده اذ اللذة غير موجودة لان كل ما يتخيل لذة
فى عالمنا هذا فهو دفع الالم ويشهد له الاستقراء فان اكل
الطعام مثلا انما هو لدفع الم الجوع لا لانه لذة فى نفسه
فذلك لا يصلح لان يكون غرضا بعينه ما ذكر فى الثالث
والثالث وهو ان يكون الغرض دفع الالم يكفى فيه الابقاء

على العدم اذ ح لا الم له فيضيع البعث بجملته وسيلة الى دفع
الالم لانه حاصل بدونه والجواب اعلم ان هذا الجواب مسبوق
بذكر مقدمة هي ان لكل انسان اجزاء اصلية باقية من اول
العمر الى آخره وهي الانسان في الحقيقة لانها التي لا يقع
فيها تفاوت وزيادة ونقصان وهي الحاضرة لنفسها لا
ينفصل منها فايدة الحيوة واجزاء فضلية وهي ما زاد على
ذلك ويقع فيها تفاوت بالزيادة والنقصان اذ السمين
قد يهزل وبالعكس وهذه الاجزاء الفضلية قد تنفصل عنها
في اكثر الاحوال اذا تقرر هذا فيقال في الجواب عن الاول
بان المعاد من كل واحد هو اجزاؤه الاصلية التي هي الانسان
بالحقيقة فانها هي الباقية من اول عمره الى آخره وهي
الحاضرة لنفسه اي لنفس الانسان لا الهيكل المتبدل
المتغير المنفصل عنه في اكثر الاحوال عن الماكول فضل وزيادة
من المغتذي اي الآكل فلا يعاد فيه اذ المعاد هو الاجزاء
الاصلية وتوجيه الجواب ان يقال نختار ان الجزء الماكول
يعاد في الماكول منه لا في الآكل ان اريد بالجزء الماكول
الجزء الاصلي من الماكول منه او نختار ان الجزء الماكول
لا يعاد في واحد منهما ان اريد بالجزء الماكول الجزء الفضلي
قولك فلا يعود احدهما بتمامه قلنا ممنوع اذ المعاد هو
الاجزاء الاصلية والجواب عن الثاني ان فعله تعالى
لا يستدعي غرضا كما مر فلا يصح الترديد المذكور بان المقصود
من البعث اما كذا او كذا وان سلم ذلك نختار ان المقصود
منه هو الالتذاذ قولك لا لذة في الوجود الا ما هو لذة
في الدنيا فهو دفع الالم قلنا والاستقراء الذي استدل
به على ذلك ممنوع الدلالة عليه اذ يجوز ان تكون غير

تام

تام فيجوز ان تكون في الدنيا لذة هي ليست دفع الالم
وان سلم ان جميع لذائذ الدنيا كذلك فلم لا يجوز ان تكون
لذات الآخرة ليست كلذات الدنيا في الحقيقة بل تكون
لذات الآخرة مشابهة للذائذ الدنيا في الصورة لا في الحقيقة
فلا تكون لذائذ الآخرة دفع الم واعلم انه قد اشرنا في اول المبحث
ان حشر الاجساد نقل عن المتكلمين بوجهين فاراد المص
رحمه الله ان يشير الى ما هو قول الاكثر فقال تنبيه على
ان القول بالمعاد البدني لا يتوقف على اعادة المعدوم
اي على ان يعدم الله اجزاء البدن ويفنيه ثم يعيدها كما
هو مذهب الفرقة الاولى واشار اليه بقوله اعلم الى ان
ذلك غير مقطوع به وذلك انه لم يثبت بدليل عقلي ولا نقلي
ان الله تعالى يعدم الاجزاء اي اجزاء البدن ويفنيها
ثم يعيدها والتمسك اي تمسك الفرقة الاولى على ذلك بقوله
تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف اما وجه التمسك
فان يقال الاجزاء شيء وكل شيء هالك بالآية فالاجزاء هالكة
فيكون الاجزاء فانية معدومة ثم ان الله يعيدها بعد
الفناء والعدم واما وجه الضعف فاشار اليه بقوله
لان التفرق اي تفرق الاجزاء بحيث لا يصير منتفعا
بها الانتفاع الذي فيها قبله ايضا هلاك اذ الهلاك عبارة
عن خروج الشيء عن الصفة التي ينتفع به عند بقائه
ولا شك ان التفرق يستلزم ذلك فالآية لا تكون نصا في
الاعدام والافناء المبحث الثالث في الجنة والنار وقد
اختلف فيهما والمختار امكانهما قالت النفاة لو امكن
وجودهما اي الجنة والنار على تقدير وجودهما اما ان يكونا
في هذا العالم الذي نحن فيه فيكون وجودهما اما في عالم الافلاك

من هذا العالم فيكون وجود الجنة التي يجري فيها الانهار
والجحيم التي فيها دركات النار في تلك الافلاك موجبة لخرقها
ومخالطتها للفاسدات كما لا يخفى وهو باطل لانها لا ينخرق
ولا تخالط الفاسدات لما مر في بحثه واما في عالم العناصر
من هذا العالم يعني ما دون فلك القمر فيكون الحشر
تناسخا لانه تعلق للنفس ببدن بعد مفارقتها عن بدن
آخر لكن التناسخ باطل كما بين في محله او يكون وجودها
في عالم آخر غير هذا العالم وهو باطل بوجهين الاول ان
يقال لان هذا العالم كري لما بين من كرية الافلاك
والعناصر فلو فرضت كرة اخرى اي لو فرض عالم آخر تكون
ايضا كرويا لما بين في بيان كرية هذا العالم بعينه من كون
العناصر البسيطة التي هي اصول المركبات كرية والافلاك
كذلك فيكون العناصر التي في العالم الآخر والافلاك كرية
ايضا وفيه ايضا جهة العلو والسفل المتحددة بمحدد
هو فلك محيط بجميع ما في ذلك العالم الآخر وح تحصل بينهما
بين العالمين خلاء البتة لانه لا يخلو من ان يتماسا اي
العالمان اولا فان كان الثاني يلزم بينهما خلاء لا محالة
وان كان الاول وتماس الكرات لا يتصور الا بنقطة فيحصل
بينهما خلاء في غير موضع التماس وهو اي الخلاء محال لما مر
والوجه الثاني ان يقال لان العالم الثاني لكونه عالما آخر
مثل هذا العالم فيشتمل على ما في هذا العالم من الافلاك
والعناصر لكانت مماثلة لهذه العناصر التي في هذا العالم
هي مماثلة تلك العناصر لكونها مماثلة لها الى احيازها اي
احياز عناصر هذا العالم مقتضية للحركة اليها اي الى
تلك الاحياز اي احياز عناصر هذا العالم والا لم يكن مماثلة

فحصل فيه عناصر فيقال لو حصلت فيه اي في العالم الثاني العناصر ص

لها

لها وكانت تلك العناصر اي عناصر ذلك العالم الآخر ساكنة في احياز
ذلك العالم الثاني اما طبعا بان يكون تلك الاحياز امكنة
طبيعية لها او قسرا بان لا يكون كذلك بل وجودها في تلك
الاحياز لقاسر يقسرها على ذلك قسرا دائما وكلاهما محال
اما الاول فلاستلزامه ان يكون لتلك العناصر حيزان
طبيعيان احدهما في ذلك العالم والثاني في هذا العالم وهو
باطل لما بين في محله واما الثاني فلما قيل ان القسر لا يكون
دائما والا لزم تعطل مقتضى الطبيعة ولا يجوز ذلك في حكمة
الباري والجواب عن قول النفاة ان يقال لم لا يجوز
ان تكونا اي الجنة والنار في هذا العالم الذي نحن فيه و
يكون الجنة في عالم الافلاك كما قيل الجنة في السماء السابعة
لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وسدرة
المنتهى قيل في السابعة وقوله اي ولقوله عليه الصلوة و
السلام سقف الجنة عرش الرحمن والعرش عند المتفلسفين
هو الفلك الثامن فيكون الجنة في السابعة حتى يكون سقفها
الثامن قولهم لو كان كذلك يلزم خرق الافلاك وهو محال
قلنا وامتناع الخرق على الافلاك ممنوع وما ذكر في بيانه
ان تم فانما يتم في المحدد دون ساير الافلاك والنار تكون
تحت الارضين السبع قولهم يلزم ان يكون الحشر
تناسخا قلنا ممنوع والفرق بين هذا اي الحشر وبين
التناسخ انه اي الحشر رد النفس الى بدنها المعاد ان كان
البدن معادا بعينه او الى بدنها المولف من الاجزاء الاصلية
ان لم يكن كذلك والتناسخ رد النفس الى بدن مبتدا فلا
يكون الحشر تناسخا لظهور الفرق او نختار ان الجنة و
النار في عالم آخر غير هذا العالم قولهم في الدليل الاول لو

فرض عالم آخر يكون بسيطا كرى الشكل وح يلزم الخلاء
بلنه وبين هذا العالم وهو محال قلنا ولزوم بساطة
كل محيط واستلزامها اى البساطة كرية الشكل وامتناع الخلاء
كلها ممنوعة والحاصل ان دليلهم الاول مبنى على مقدمات
هى ان لكل محيط بسيط وان البسيط كرى الشكل وان الخلاء
محال وكلها ممنوعة وان سلم امتناع الخلاء مع ما يستلزمها
فلم لا يجوز ان يكون هذا العالم وذلك العالم الآخر مركوزين
فى ثخن كرة اعظم منهما فلا يحصل بينهما خلا اصلا قولهم فى
الدليل الثانى لو كان عالم آخر لكان فيه عناصر تماثل عناصر
هذا العالم ويلزم منه المحال قلنا وجوب تماثل عنصرى
العالم ممنوع لامكان الاختلاف بين عنصر هذا العالم
وذلك العالم اما فى الصورة او فى الهيولى فلا يكون عنصر
ذلك طالبا لحيز هذا وان حصل الاشتراك فى الصفات و
اللوازم بان يكون نار ذلك العالم حارة يابسة طالبة لمقعر
فلك قمر ذلك العالم ونار هذا العالم تكون حارة يابسة
طالبة لمقعر فلك قمر هذا العالم فلا يلزم شىء من المحالين
المذكورين فرع على جواز وجود الجنة والنار قد اختلف
بعد امكانهما فى كونهما مخلوقتين الآن اولا قال اكثر الاشاعرة
وبعض المعتزلة الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لابى هاشم
والقاضى عبد الجبار لنا على وجود الجنة الآن قوله تعالى فى
صفة الجنة جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين
اخبر الله تعالى عن اعدادها وتهيها للمتقين بلفظ الماضى
فتكون موجودة والا لزم الكذب تعالى عنه لا يقال اشارة
الى المعارضة من قبل المخالفين وتقريرها ان الآية تدل
على ان الجنة ليست بموجودة الآن والا لزم عدم السموات

والارض

والارض الآن او التداخل وهما باطلان وذلك لانه تعالى
اخبر عنها بان عرضها عرض السموات والارض وانما يكون
عرضها عرضهما اذا وقعت اى الجنة فى جميع احيازهما
اى السموات والارض حتى يتحقق ان عرضها عرضهما
وذلك اى وقوع الجنة فى احيازهما انما يكون بعد
فنائهما وفراغ حيزهما عنهما فيلزم ح فناؤهما وهو الامر
الاول وانما كان يلزم فناؤهما اذ لو كانت السموات
والارض باقية فى حيزهما مع وقوع الجنة فيه لزم هـ
التداخل وهو باطل لاستحالة تداخل الاجسام بديهة
وهو الامر الثانى لانا نقول فى الجواب لا يلزم ذلك
لان المراد من الآية ان عرضها مثل عرضهما لا عين
عرضهما لقوله تعالى فى موضع آخر كعرض السماء والارض
ولان عرضها اى الجنة لا يكون عين عرضهما لان هـ
العرض عرض لا يجوز ان يقوم بمحلين كما بين فى مباحث
الاعراض ان العرض الواحد لا يقوم بمحلين ولنا على
وجود النار الآن قوله تعالى واتقوا النار التى هـ
وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين دلت
الآية على وجود النار ~~التى وجود~~ لاخباره تعالى عنها
بلفظ الماضى واسكان اى لنا على وجود الجنة والنار
دليل آخر هو اسكان آدم فى الجنة واخراجه عنها هـ
بسبب اكل الشجرة وذلك صريح فى وجود الجنة ولما
ثبت وجودها ثبت وجود النار اذ لا قائل بالفصل
قالوا اى المخالفون لوجودهما الآن لو كانت الجنة
مخلوقة الآن لما كانت دائمة بيان الملازمة لقوله
تعالى كل شىء هالك الا وجهه وذلك لان الآية تدل على

ان جميع الاشياء سوى الله تعالى هالك والجنة شيء
فيكون هالكة غير دائمة والتالي وهو كون الجنة
هالكة غير دائمة باطل لقوله تعالى اكلها دائم اي ماكولها
دائم واذا كان ماكول الجنة دائما فالجنة دائمة لاستحالة
دوام ماكولها بدونها كما لا يخفى قلنا في الجواب عنه
اولا الملازمة ممنوعة اذ معنى قوله تعالى كل شيء هالك
ان كل شيء مما سوى الله تعالى فهو هالك معدوم في
حد ذاته وبالنظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن
موجده لان كل ما سواه تعالى ممكن والممكن هالك
معدوم في حد ذاته انما يوجد بالغير الذي هو سبب
وجوده لا ان معنى الآية ان العدم يطرء عليه فالآية
لا تدل على الملازمة وان سلم ان معنى الآية ان كل ما
سواه فالعدم يطرء عليه نخصص عمومها بغير الجنة
جمعا بين الادلة وهي قوله تعالى كل شيء هالك فانه
يدل على فناء جميع الاشياء سوى الله وقوله اكلها دائم
فانه يدل على عدم فناء الجنة فخصص الاول بما سوى
الجنة عملا بالآيتين وايضا اشارة الى جواب آخر بمنع
بطلان التالي وتقريره ان يقال قوله تعالى اكلها
دائم متروك الظاهر اذ لا يمكن ان يراد به ظاهره لان
الماكول لا محالة يفنى بالاكل فلا يمكن ان يكون دائما
فليس معنى الآية ما يفهم من ظاهرها بل المعنى اي
معنى قوله اكلها دائم انه كلما فني شيء منها بالاكل حدث تعالى
عقيبه مثله وذلك اي الدوام بمعنى حدوث مثله
عقيب زوال الاول لا ينافي عدم الجنة طرفة عين
اي زمانا يسيرا واذا كان كذلك فيجوز انعدام الجنة

طرفة

طرفة عين ثم عودها المبحث الرابع في الثواب وهو
النفع الخالص الآجل المقارن للتعظيم والعقاب
وهو الضرر الذي هو كذلك+ واعلم ان المكلف اما
ان يكون مطيعا او عاصيا والثاني اما كافر او فاسق
ويعلم حال كل منها في هذا المبحث قالت البصرية من
المعتزلة الثواب على الطاعة حق للمكلفين من العباد
على الله تعالى واجب عليه تعالى اداؤه وذلك لانه تعالى
انما شرع التكاليف الشاقة مثل الصلوة والحج والصوم
وغيرها لغرضنا اذ لولا ذلك فاما ان لا يكون لغرض
اصلا فيكون شرع التكاليف عبثا بلا فائدة او لغرض
عائد اليه تعالى وكل منهما باطل لاستحالة العبث عليه
تعالى واستحالة عود الفائدة اليه تعالى لانه مستغن
عنها فيجب ان يكون شرع التكاليف لغرضنا وذلك
الغرض العائد الينا اما حصول نفع لنا او دفع ضرر
عنا والثاني وهو كون الغرض دفع الضرر عنا باطل
لانه لو كان المراد ذلك فح لو ابقانا على العدم لاسترحنا
عن تمام الضرر والتكاليف ولم نحتج نحن الى تلك
المشاق التكليفية والاول وهو ان يكون الغرض هو
حصول نفع عائد الينا اما ان يكون ذلك منفعة
سابقة على التكليف كالوجود والرزق والصحة
وغيرها وهو اي كون غرض التكليف المنفعة السابقة
مستقبح عقلا يظهر ذلك بان واحدا منا اذا اعطى
غيره الف دينار مثلا ثم يكلفه بالمشاق من غير
نفع حالي او مآلي يعد هذا منه قبيحا فبالاولى
ان لا يصدر عنه تعالى مثل ذلك ويكون الغرض

+ اي الضرر الآجل المقارن للاهانة ه مصحح

ض للمطيعين

منفعة لاحقة بعد التكليف وهو المطلوب اذ لا نعني
بالثواب الا ذلك واذا كان الغرض من التكليف
هو الثواب فيجب عليه تعالى ايصاله الى المطيع
الآتي بالمكلف به اداء لحقه وايضا اشارة الى دليل
آخر على وجوب ثواب المطيع عليه تعالى فقوله تعالى
في شان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ
المكنون جزاء بما كانوا يعملون وامثاله مثل قوله
تلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون مما يدل على
استحقاق المكلف بطاعته الثواب يدل على ان
العمل يستدعي الثواب لانه تعالى رتب الثواب على
العمل فيكون العمل سببا لاستحقاق العبد الثواب
فيجب عليه تعالى اداء حقه قلنا في الجواب عن الدليل
الاول انا نختار اولا ان التكليف لا يكون لغرض اذ
قد بينا فيما قبل انه لا غرض لفعله تعالى ولا غاية
لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد قوله يلزم العبث معناه
ح يلزم ان لا يكون لفعله غرض واستحالة ذلك على
الله ممنوع اذ هو المتنازع فيه ومع ذلك اي مع تسليم
ان شرع التكاليف لغرض عائد الينا فلم لا يكفي لذلك
الغرض سوابق النعم اي بعد التسليم نختار ان المنفعة
العائدة الينا هو النعم السابقة قوله ذلك مستقبح
قلنا والاستقباح ممنوع اذ لا قبيح بالنسبة اليه تعالى
كيف لا يكون الغرض سوابق النعم والمعتزلة اوجبوا
الشكر على النعمة بالاعتراف بها مع تعظيم المنعم
وكذلك اوجبوا النظر في معرفته اي معرفته تعالى
عقلا ووجوب الشكر والنظر والتكليف بهما لما سبق

من نعمه

من نعمة فدل ذلك على جواز كون الغرض من التكليف
سوابق النعم والآية اشارة الى الجواب عن الوجه الثاني
بان قال الآية لا تدل على الوجوب اي وجوب الثواب
عليه تعالى غايته انه يعلم منها وقوع الثواب ولا
يلزم من الوقوع الوجوب ولفظ الجزاء اشارة الى
جواب سؤال تقريره ان يقال ان الله تعالى جعل
الثواب جزاء للعمل وجزاء الشيء يجب ان يترتب عليه لكونه
معلولا له فيكون الفعل علة وسببا للثواب فيجب عليه جزاء
للفعل واجاب عنه بانه يكفي لاطلاقه اي اطلاق الجزاء على
الثواب كون الفعل علامة ودليلا على الثواب لا ان
الفعل موجب له فلا يدل الآية على وجوب الثواب عليه
تعالى ولما فرغ من بحث الثواب على الطاعة شرع في الكلام
على العقاب بالمعصية والعاصي اما ان يكون كافرا اولا و
غير الكافر ان كان صاحب صغيرة فقيل مرجو العفو هو م
وقطع بعض بانه لا يعاقب وان كان صاحب كبيرة ففيه
ثلاثة اقوال احدها القطع بعدم العقاب وهو قول المرجئة
والثاني القطع بالعقاب وهو مذهب المعتزلة ومن تبعهم
والثالث عدم القطع بشيء منهما وهو المذهب المختار عند
الجمهور وقالت المعتزلة والخوارج انه يجب عليه تعالى
عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لانه لو لم يجب عليه
عقابهم لجاز العفو عنهم لكن لا يجوز العفو عنهم لان
العفو عنهم تسوية بين المطيع والعاصي لاشتراكهما في
عدم العقاب والتسوية بينهما ينافي العدل لكنه تعالى عدل
فلا يجوز منه ما يقتضي التسوية وهو العفو فيجب عليه
عقابهم ولان اشارة الى دليل ثان على وجوب عقاب

الكافر وصاحب الكبيرة عليه تعالى وهو ان يقال عدم وجوب
ذلك يستلزم اغراءه تعالى المكلف على الفسق لكن ذلك محال
عليه تعالى لقبحه وذلك لان شهوة الفسوق وداعيتها مركبة
فينا مركوزة في طينتنا فلو لم نكن نحن بحيث نقطع ونجزم
بالعقاب بسبب الاتيان بالفسق ولا نجوز العفو لكان
ذلك اي عدم الجزم والقطع بالعقاب وجواز العفو اغراء
للمكلف عليه على الفسق لانه يتكل على العفو فيقدم عليه ولانه
تعالى اشارة الى دليل ثالث هو انه تعالى اخبر بان الكافر
والفاسق يدخلان النار في مواضع شتى من كتابه الكريم
مثل قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وقوله
ونسوق المجرمين الى جهنم والفاسق مجرم والخلف في
خبره تعالى محال فوجب دخولها في النار وهو المراد
بوجوب العقاب والجواب عن الدليل الاول انا لا نم لزوم
التسوية بين المطيع والعاص على تقدير العفو عن العاص
وذلك انه تعالى وان لم يعذب العاص حين العفو عنه
لكنه تعالى لا يثيبه اي العاص اثابة المطيع فيمتاز المطيع
عن العاص بالاثابة له دون العاص فلا تسوية بينهما
والجواب عن الدليل الثاني ان يقال لا نم ان عدم القطع
بالعقاب يستلزم الاغراء لان المكلف وان كان يرجو العفو
لكنه لا يقدم على المعاصي خوفا منه تعالى وذلك ان تغليب
طرف العقاب بالتهديد والتوعيد منه تعالى عليه يرجح
طرف العقاب عنده بالترك وذلك كاف للمكلف في الاحجام
عن المعاصي ولا حاجة له الى القطع والجزم بالعقاب وتوقع
العفو اشارة الى جواب الزامي للمعتزلة هو ان يقال توقع
العفو قبل التوبة كتوقعهم العفو بالتوبة في انه يستلزم

الاغراء

الاغراء بعين ما ذكرتم مع ان العفو بالتوبة جائز عندكم
فما هو جوابكم عن العفو بالتوبة فهو جوابنا في العفو قبلها
فان فرق بان العاصي لا يعلم انه يمهل الى زمان التوبة فتردده
فيه يزجره عن الاتيان بالمعصية رد ذلك بانه يتردد قبل
التوبة هل يعفى عنه او لا فذلك ايضا يزجره عن الاتيان بها
والجواب عن الثالث ان يقال انه لا يدل شيء منها من تلك الآيات
على وجوب العقاب على الكبيرة في نفسه غايته انه يعلم منها
وقوع العقاب وذلك لا يدل على وجوبه وايضا الخلف
في الوعيد حسن لانه يستحسن في العرف العفو عن الوعيد
ثم المعتزلة والخوارج بعدما اثبتوا وجوب عقاب
صاحب الكبيرة قالوا وعيد صاحب الكبيرة وعقابه
لا ينقطع كوعيد الكفار وعقابهم بوجوه ثلثة الاول الآيات
المشتملة على لفظ الخلود في وعيدهم فيكون وعيدهم
وعقابهم مخلدا والخلود الدوام فوعيدهم يكون دائما
كوعيد الكفار وتلك الآيات كقوله تعالى بلى من كسب
سيئة الآية واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون وكقوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار
جهنم خالدا فيها ووجه الاستدلال بالآيتين ان صاحب
الكبيرة وان كان مومنا لكنه كسب السيئة وعصى الله
ورسوله وكل من كان كذلك فهو مخلد في النار بالآيتين
لان من للعموم والخلود هو المكث الدائم
فيكون المومن الكاسب للخطيئة والمومن العاصي
دائما في النار كالكفار وهو المطلوب وكقوله ومن
يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وجه
الاستدلال بها ان القتل كبيرة وكل من ارتكب هذه

الكبيرة فهو مخلد في النار بالآية والخلود هو المكث
الدائم فتم التقريب الوجه الثاني الدال على خلود صاحب
الكبيرة قوله تعالى في صفتهم اي صفة الفجار الفساق ان
الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها
بغائبين فانه يدل على دوام الفساق في النار اذ لو
خرجوا عنها زمانا لكانوا غائبين عنها لكن الغيبة
عنها محال بالآية الوجه الثالث ان الفاسق يستحق من جه
العقاب بفسقه لما مر ان الفسق والمعاصي موجب
للعقاب كما ان الطاعة موجبة للثواب وذلك
اي استحقاق الفاسق العقاب بفسقه يسقط ما استحقه
من الثواب الحاصل له قبل اتيانه بالفسق لما بينهما بين
الاستحقاقين من التنافي المعلوم من تعريف الثواب
والعقاب اذ الثواب منفعة آجلة دائمة خالصة
عن شوب الضرر والعقاب مضرة آجلة دائمة
فكان الجمع بين الاستحقاقين جمعا بين المتنافيين
وهذا هو القول بالاحباط المشهور من مذهبهم
وهو ان ارتكاب الفسق يحبط ويسقط ثواب الطاعة
فاذا اسقط الثواب دام العقاب وهو المطلوب
وبعبارة اخرى اذا كان الجمع بين الاستحقاقين
محالا لكونه جمعا بين المتنافيين فمستحق العقاب
بفسقه لا يستحق الثواب اصلا فيكون عقابه دائما
وهو المطلوب واجيب عن الوجه الاول اي التمسك
بالآيات المشتملة على الخلود بان الخلود ليس هو
المكث الدائم لتدل على ان وعيدهم غير منقطع بل بلغ
هو المكث الطويل واستعماله اي الخلود بهذا المعنى

اي المكث

اي المكث الطويل كثير كما يقال حبس فلانا حبسا مخلدا وهذا وقف
مخلد واذا كان المراد المكث الطويل فلا يلزم منه عدم انقطاع
وعيدهم واجيب عن الثاني بان المراد من الفجار في قوله
ان الفجار لفي جحيم الكاملون في الفجور وهم الكفار فالآية دالة
على عدم انقطاع وعيد الكفار وانما قلنا ان المراد الكفار لوجهين
الاول ان الموصوف بالفجور هو الكافر بدليل قوله تعالى اولئك
هم الكفرة الفجرة والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وتوفيقا
اي يجب ان يحمل الفجار في قوله تعالى ان الفجار لفي جحيم
على الكفار دون صاحب الكبيرة توفيقا وجمعا بينه اي بين
قوله هذا ان الفجار الآية وبين الآيات الدالة على اختصاص
العذاب بالكفار كقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
فانه دال على اختصاص الخزي بالكفار ومعلوم ان من ادخل
النار فقد حصل له الخزي لقوله تعالى انك من تدخل النار
فقد اخزيته فدخول النار يستلزم الخزي والخزي يختص بالكفار
لقوله ان الخزي الآية فدخول النار يختص بالكافر وكقوله انا
قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل
على ان العذاب مخصوص بمن كذب وتولى عن دينه فمن
لم يكن مكذبا متوليا عن دينه لم يتعلق به العذاب و
كقوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير
قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء
ان انتم الا في ضلال كبير فانه تعالى اخبر ان كل فوج يدخلون
النار فانهم يقولون قد جاءنا نذير فكذبناه فهذا صريح في ان
كل من دخل النار فهو مكذب للانبياء فمن لم يكن مكذبا
لا يدخل النار وكقوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا
الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على اختصاص العذاب

بالمكذب المتولى عن الدين وهو الكافر وكقوله تعالى يوم لا
يخزى الله النبى والذين آمنوا معه فانه يدل على ان المومن
لا يخزى والفاسق مومن لقوله تعالى وان طائفتان من المومنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا
الذى تبغى حتى تفىء الى امر الله سماهم الله تعالى مومنين حال
وصفهم بالبغى الذى هو كبيرة فعلم ان صاحب الكبيرة مومن
مع كونه فاسقا فنقول الفاسق مومن وكل مومن لا يخزى
لقوله يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه ينتج الفاسق
لا يخزى ثم يقال الفاسق لا يخزى وكل من ادخل النار فقد
اخزى لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته ينتج الفاسق
لا يدخل النار فدخول النار يختص بالكافر فثبت بهذه الايات
ان العذاب مختص بالكفار فيجب ان يحمل الفجار فى قوله
ان الفجار لفى جحيم على الكفار لتتوافق تلك الايات ولهذا
اى لما ذكرنا من الايات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار
قطع وجزم مقاتل بن سليمان والمرجئة بانهم اى اصحاب
الكبائر لا يعاقبون واجيب عن الوجه الثالث اولا بمنع
الاستحقاقين اى لانم ان المطيع يستحق الثواب والعاصى
يستحق العقاب وانما يلزم ذلك لو كانت الطاعة علة
لاستحقاق الثواب والمعصية لاستحقاق العقاب
وذلك ممنوع سلمنا الاستحقاق لكن لانم تنافى الاستحقاقين
واليه اشار بقوله ومنافاتهما اى اجيب بمنع منافاة الاستحقاقين
اى استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وانما يكون
الاستحقاقان متنافيين لو كان الدوام ماخوذا فى تعريفهما
وهو باطل اذ الثواب منفعة آجلة والعقاب مضرة
آجلة اعم من ان يكونا دائمين اولا واجيب ثانيا بان

بلغ

ومحصله

ومحصله ان القول بالاحباط باطل وذلك ان استحقاق العقاب
لو احبط استحقاق الثواب فاما ان يحبط منه اى من الثواب
شىء على طريق الموازنة كما هو مذهب ابى هاشم فانه ذهب الى ان
العقاب الطارى يزيل ويسقط من الثواب السابق بمقداره
ويبقى الزائد مثلا لو كان ثواب المكلف عشرة اجزاء وعقابه
الطارى خمسة اجزاء يسقط خمسة من الثواب وسقط العقاب
باسره ويبقى له خمسة اجزاء من الثواب صافية عن شوب
المعارض اولا بتحبيط بهذا الطريق كما هو مذهب ابيه ابى على
فان مذهبه ان الاحباط لا يكون بطريق الموازنة بل العقاب
الطارى يحبط ويسقط الثواب السابق اى قدر كان حتى
يفنيه ولا ينحبط العقاب بل يبقى العقاب بحاله ففى المثال
المذكور يسقط العشرة من الثواب بتمامها ويبقى الخمسة
من العقاب بحاله وكلاهما اى كلا القولين فى الاحباط
باطلان اما الاول وهو ان يكون الاحباط والاسقاط بطريق
الموازنة فلان تاثير كل منهما اى من الثواب السابق والعقاب
الطارى فى الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب بان يكون
تاثير احدهما بعد تاثير الآخر والاول وهو ان يكون تاثير كل منهما
معا محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وذلك لان المؤثر
فى عدم كل منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل
الموجودان حال حصول العدمين لان وجود العلة واجب
عند حصول المعلول وكذا الثانى وهو ان يكون التاثير
على التعاقب محال ايضا لان المغلوب المحبط لا يعود بعد
صيرورته محبطا ومغلوبا غالبا كما لا يخفى واما الثانى وهو
ان يكون الاحباط والاسقاط لا على طريق الموازنة فاشار
الى بطلانه بقوله فلانه الغار لطاعته اى لطاعة المكلف

وتضيع لها الطاعة وذلك لان القول بهذا المذهب يقتضى
ان من عبد الله مدة عمره ثم شرب جرعة خمر يكون حاله وحال
من لم يعبد الله على السوية لان عقاب شرب الجرعة اسقط
ثواب تلك الطاعات باسرها ولم يسقط من عقاب الشرب شيء
فيكون تلك الطاعات ضائعة لا فائدة لها وهو باطل لقوله تعالى
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فانه يدل على ان من عمل خيرا
يرى جزاءه واما اصحابنا اى الاشاعرة فقالوا الثواب على الطاعة
فضل من الله تعالى والعقاب على المعصية عدل منه والعمل
دليل اى عمل الخير والطاعة دليل وعلامة لحصول التفضل
بالثواب وعمل الشر والمعصية علامة العقاب لا ان الطاعة
علة موجبة للثواب عليه تعالى والمعصية للعقاب وكل من
افراد الناس ميسر لما خلق له فالمطيع ميسر للطاعة والعاصى
للمعصية وهو تعالى يخلد المومن الموفق للطاعات فى جنانه
وفاء بوعده حيث قال عز وعلا ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كانت لهم جنات الفردوس نزلا خالدين فيها ويعذب الكافر
المعاند المعرض عن الحق الذى لم يجتهد فى طلب الهدى
فى نيرانه ابدا بمقتضى وعيده على الكفر كما قال ان الذين
كفروا من اهل الكتاب والمشركين فى نار جهنم خالدين فيها
وينقطع وعيد المومن العاصى وعقابه باوجه ثلث الاول
لقوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمومن العاصى
قد عمل خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيرى ثوابه بمقتضى
الآية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب اذ
قبل العذاب الثواب منتف بالاتفاق اذ لم يقل احد بان
المومن يثاب بدخول الجنة ثم يخرج منها ويعاقب بالمعصية
الصادرة منه واذا رؤية الثواب بعد الخلاص من العذاب
كان م

فينقطع

بلغ

فينقطع وعيده وعقابه وهو المطلوب وقوله ان الله يغفر
الذنوب جميعا هذا هو الوجه الثانى وذلك ان قوله تعالى
هذا يدل على غفران جميع الذنوب لكن خص منه الشرك
لقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به فبقى معمولا به فى سائر
الذنوب وغفران الذنوب دليل انقطاع الوعيد و
العقاب وهو المطلوب ولقوله عليه السلام هذا هو ثالث
الوجوه فانه صلى الله عليه وسلم قال من قال لا اله الا الله
دخل الجنة والمومن العاصى قائل به فيدخل الجنة بمقتضى
الحديث فينقطع عقابه وهو المطلوب اعلم ان الكافر اما
معاند اولا والاول مر حكمه انه مخلد فى نيرانه والثانى وهو
غير المعاند قد اختلف فيه فقال الجاحظ وعبد الله ابن
الحسن العنبرى انه غير معاقب لانه معذور فوجب ان
لا يعذب وقال آخرون انه معذب دائما وادعوا فيه
الاجماع والمصنف رحمه الله لم يجزم بشيء منهما فقال ويرجى
عفو الكافر الغير المعاند البالغ فى اجتهاده الطالب للهدى
ولم يصل اليه من فضله ولطفه اى يرجى عفو الكافر المجتهد
من فضله تعالى عليه لانه لا يقصر منه فهو معذور فى كفره
ففضل الله تعالى لا يمتنع العفو منه ولطفه يرحمه فان قيل
القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه ثلاثة
الاول ان يقال لو كانت افعال القوى الجسمانية متناهية
امتنع دوام الثواب والعقاب والمقدم حق فالتالى مثله
بيان اللزوم ان يقال ان افعال القوى الجسمانية لما كانت
متناهية فالابدان التى يعيدها الله لا بد وان تنهدم آخر
الامر وح ينقطع السعادة والشقاوة البدنيتان والظاهر
تركه ويا دير الحيثيات حقية المقدم بقوله القوى الجسمانية

وهي ما حل في الجسم من الصور النوعية او الاعراض
الموثرة لا تقوى على افعال غير متناهية وذلك لانها منقسمة
بانقسام محلها لان شان الامور الحالة في الجسم ذلك
فنصفها اي نصف القوة الحالة في نصف الجسم مثلا
اذا حرك جسمها الذي هو نصف الجسم من مبداء معين
فاما ان تحرك ذلك النصف من القوة حركات متناهية
فيكون تحريك الكل اي تحريك كل القوى لكل الجسم من
ذلك المبداء ضعف تحريك الجزء اي ضعف تحريك نصف
القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين اي التحريكين
تحريك نصف القوة لنصف الجسم تحريك كل القوة
لكل الجسم كنسبة الموثرين اي القوتين كل القوة و
نصف القوة واذا كان تحريك كل القوة لكل الجسم
ضعف تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك
نصف القوة لنصف الجسم فرض انه متناه فيكون
تحريك كل القوة لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف
المتناهي متناه كما لا يخفى او تحرك نصف القوة جسمها
حركات غير متناهية فكل القوة اذا حركت كل الجسم
حركة مساوية لحركة نصف القوة في السرعة والبطوء
فيقال ان لم يزد حركة كل القوة عليها اي على حركة
نصف القوة كان الشيء وهو نصف القوة مع غيره
وهو النصف الآخر من القوة المجتمعة معه كلا معه
اي كالنصف فقط فيلزم ان يكون الكل كالجزء هف
وان زادت حركة كل القوة ولا اشكال ان تلك الزيادة
انما هي في الطرف الغير المتناهي اذ المفروض ان مبداء
التحريكين واحد فح وقعت الزيادة اي زيادة حركة

يلع

الكل

الكل على غير المتناهي الذي هو حركة النصف المفروضة
غير متناهية من الجهة التي هي بها غير متناه وهو
محال كما لا يخفى فثبت ان القوى الجسمانية لا تقوى
على افعال غير متناهية فافعالها متناهية فثبت
حقيقة المقدم وايضا اشارة الى الوجه الثاني الدال
على ان الثواب والعقاب البدنيين الدائمين غير
معقول وتوجيهه ان يقال اذا كان البدن معاداه
فالمولفة اي الابدان المولفة من الاجزاء الاصلية المعادة
مولفة من العناصر الاربعة الارض والماء والهواء و
النار كالابدان المبتداءة والحرارة الغريزية لا تزال
تنقص الرطوبة الغريزية شيئا فشيئا لان شان الحرارة
ذلك حتى تزول الرطوبة بالكلية اذ الرطوبة ~~مادة الحرارة~~
التي في البدن لا تكون اجزاؤها غير متناهية بالضرورة
وبقضي نقصان الرطوبة المنتهي الى الزوال الى انطفاء
الحرارة بالكلية لان الرطوبة مادة الحرارة ويفضي ذلك
الى خراب البدن بالضرورة واذا خرب البدن فكيف
يدوم الثواب والعقاب البدنيان وايضا هذا هو
الوجه الثالث وتقريره ان يقال لو كان العقاب
دائما لكان الحيوة باقية دائمة اذ تعذيب الجماد محال
سفه واذا كانت الحيوة دائمة والعقاب في النار
دائم ايضا يلزم دوام الاحتراق مع دوام الحيوة لكن
دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول فينتهي
بالضرورة الى الهلاك والموت وح ينقطع العقاب فلا
يكون دائما وهو المطلوب قلنا في الجواب عن
الوجوه الثلاثة اما الوجه الاول فمبني على نفي الجوهر الفرد

وايضا اذا زادت حركة الكل
على النصف في تلك الجهة فلا اشكال
ان حركة النصف يكون متناهية
لتنصف زيادة وحركة الكل عليها
فيلزم ان يكون ما فرض
غير متناه يكون متناهيا
هف
مصح

اذ لو كان وجود الجوهر الفرد حقا لا يلزم انقسام
القوة وانما يلزم ان لو كان المحل الذي هو الجسم منقسما
دائما وهو مبني على نفي الجوهر الفرد اذ على تقدير وجوده
ينتهي قسمة الجسم الى حد لا ينقسم فلا يلزم انقسام القوة
الحالة فيه ولا يتم الدليل او نقال هكذا هذا مبني على نفي
الجوهر الفرد اذ لو كان وجود الجوهر حقا لا يلزم
من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه لجواز ان
يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث فينعدم
القوة عند انقسام محله وكذلك هذا الوجه مبني
على سريان القوة في محلها اي لو سلم انتفاء الجوهر
الفرد فلا نم ان القوة منقسمة بانقسام محلها الذي
هو الجسم وانما يلزم ذلك ان لو كانت القوة سارية
في الجسم لكنه ممنوع وايضا هذا الوجه مبني على ان
جزء القوة قوة لكنه ممنوع لجواز ان ينتهي القوة
بسبب القسمة في الضعف الى حد لا يوثر اصلا
لا بد لنفيه من برهان فالوجه الاول مبني على مقدمات
ثلاث والبرهان لم يقم عليها فيكون تلك المقدمات
في صدد المنع كما بينا ومع ذلك اي مع تسليم المقدمات
والتنزل عن النقض التفصيلي فانه منقوض اجمالا
بحركات الافلاك وتقريره ان يقال لو صح هذا الدليل
بجميع مقدماته لزم ان لا يكون النفوس المنطبعة
الحالة في الافلاك قوية على تحريكها الغير المتناهية
لانها قوى جسمانية فيجري الدليل فيها بعينه لكن ذلك
باطل عندكم اذ تحريك الافلاك دائمي كما زعمتم فلا يصح الدليل
بجميع المقدمات وان سلم الدليل ونزل هذا النقض

الاجمالي

الاجمالي ايضا فالالزام المذكور مدفوع عنا لان القوة
عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين فلعله يفنى عرض
ويتجدد مثاله ويقوى على فعله ثم يفنى هذا ويتجدد مثاله
ويقوى على فعله ثم يفنى ويتجدد مثاله وهكذا الى غير
النهاية فلا يلزم ح ان يكون قوة واحدة قوية على افعال
غير متناهية بل قوى غير متناهية تقوى على افعال غير
متناهية ولم يقم دليل على امتناع مثل ذلك واما
الوجه الثاني فممنوع ايضا لانه مبني على القول بالمزاج و
تركيب المواليد الثلث المعدن والنبات والحيوان
من العناصر حتى يكون البدن الحيواني مولفا منها
وذلك غير معلوم لان القول بالمزاج وتركيب المواليد
عن العناصر ليس بيقيني وان سلم ذلك فلا نم انطفاء
الرطوبة بالكلية عن البدن وتاثير الحرارة في الرطوبة
لا يفضي الى افنائها بالكلية مطلقا وانما يفضي الى افنائها
اي الرطوبة لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار
ما تحلل منه لكن ذلك ممنوع لجواز ورود الغذاء على
البدن المعاد في الاخرة بمقدار ما تحلل منه لا بد لنفيه
من دليل وكذا الوجه الثالث ممنوع اي لا نسلم ان
دوام الحيوة مع دوام الاحتراق غير معقول وانما
يكون كذلك ان لو كان اعتدال المزاج شرطا لبقاء الحيوة
لكنه ممنوع لان اعتدال المزاج ليس شرطا للحيوة و
بقائها عندنا معشر الاشاعرة بل الحيوة وبقاؤها عندنا
انما هو بارادة الفاعل المختار وايضا فان من الحيوانات
ما يعيش كالسمندر على ما قيل انه يعيش في النار ويلتذ
بها فلا يبعد عند جواز ذلك ان يجعل الله بدن الكافر

بحيث يبقا لهم بالنار ليتعذب بها ولا يتهرى بدنه ولا
يموت بها لئلا ينقطع عذابه لابد بنفي هذا من دليل
المبحث الخامس في العفو والشفاعة لاصحاب الكبائر
اي في اثبات العفو عن اصحاب الكبائر قبل التوبة و
اثبات شفاعة محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم لهم
قالت المعتزلة شفاعته صلى الله عليه وسلم موثرة في زيادة
ثواب المطيعين لا في اسقاط العقاب عن المستحقين
وعند الاشاعرة موثرة فيهما اما الاول وهو العفو
عن عقاب اهل الكبائر فيدل عليه وجوه ثلثة الوجه
الاول تقريره ان يقال انه تعالى عفو وعفوه انما يكون
باسقاط العقاب عن المستحق له وهو اصحاب الكبائر
قبل التوبة اما الاول فلقوله تعالى وهو الذي يقبل
التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وقوله او يوبقهن
بما كسبوا ويعفو عن كثير فثبت بهما انه تعالى عفو
والاجماع اي للاجماع من الامة على انه عفو ايضا
واما الثاني وهو ان عفوه انما يكون باسقاط العذاب
عن المستحق فما اشار اليه بقوله وهو اي كونه تعالى عفوا
انما تحقق بترك العذاب المستحق واسقاطه عن
صاحبه لان العفو لغة وعرفا هو ان لا يعاقب
العاصي والمعتزلة منعوا العذاب على الصغائر قبل
التوبة وعلى الكبائر بعدها اي بعد التوبة فلا يكون
ذلك العذاب هو العذاب المستحق لانه واجب
الغفران عندهم فبقي ان يكون العذاب المستحق
هو العذاب على الكبائر قبل التوبة فالعفو انما يكون
عن الكبائر قبلها قبل التوبة وهو المطلوب وقوله تعالى

هذا هو

هذا هو الوجه الثاني الدال على العفو عن اصحاب الكبائر
قبل التوبة وتقريره ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يدل على غفران اهل الكبائر
وعفوهم قبل التوبة لان المراد بما دون الشرك الذنب
مطلقا سواء كان صغيرة او كبيرة قبل التوبة كما اشار اليه
بقوله اي قبل التوبة يعني المراد بما دونه قبل التوبة لوجهين
اشار الى الاول بقوله والا لم يتوجه الفرق اي ان لم يكن
المراد قبل التوبة بل بعدها لم يتوجه الفرق بين الشرك
وما دونه اذا الشرك بعد التوبة مغفور ايضا فلا يبقى
فرق ح لكنه تعالى في معرض بيان الفرق والى الثاني
بقوله ولا التعليق بالمشية لو لم يكن المراد بما دونه قبل
التوبة لم يتوجه التعليق بالمشية على رايهم اي المعتزلة
اي لم يصح تعليق غفران ما دون الشرك بالمشية في قوله
لمن يشاء عندهم وذلك ان ما دونه صغيرة او كبيرة
بعد التوبة على ذلك التقرير وهما واجبا الغفران عندهم
وما هو واجب يجب فعله شاء او لم يشاء فلا يكون للتعليق
بالمشية ح معنى فوجب ان يكون المراد قبل التوبة
فيغفر الكبائر قبل التوبة وهو اسقاط العذاب المستحق
عن صاحبه فثبت المطلوب وهو العفو عن عقاب اهل
الكبائر قبل التوبة وقوله تعالى اشارة الى الوجه الثالث
اي قوله ان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم يدل على
مغفرته للناس جميعا والمغفرة انما تحقق باسقاط
العذاب عمن يستحقه وذلك هو صاحب الكبيرة قبل
التوبة وانما قلنا ان المغفرة انما تحقق بما ذكر لانه
تعالى في معرض الامتنان على العباد فالمناسب للمقام

ذكلنا ويقال في توجيهه ان الآية تدل على انه تعالى لذو
مغفرة للناس على ظلمهم اى حال ظلمهم كما يقال رأيت
فلانا على اكله وعلى مشيه اى حال اكله وحال مشيه فدلت
الآية على ان الغفران والعفو حال مباشرتهم الظلم وحال
مباشرة الظلم لا يتصور التوبة فيكون الغفران لغير التائب
مطلقا سواء كان الظلم والمعصية صغيرة او كبيرة لكن
خص منه الكافر لقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به
فبقي معمولا به في غيره فيشمل صاحب الكبيرة قبل التوبة
وهو المطلوب وامثال ذلك من الآيات الدالة على
الغفران والعفو كثيرة نحو قوله تعالى لا تقنطوا من رحمة
الله ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله واستغفروا ربكم
انه كان غفارا وما اشبه ذلك واما الثاني وهو آيات
شفاعة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لاهل الكبائر قبل
التوبة فيدل عليه وجهان احدهما اى الاول بقوله لانه
تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بالاستغفار لذنوب
المؤمنين والمؤمنات جميعا وقال خطابا للنبي صلى الله
عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات و
صاحب الكبيرة قبل التوبة مؤمن لما مر من قوله وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا واذا كان صاحب الكبيرة قبل
التوبة مؤمنا فليستغفر له النبي صلى الله عليه وسلم
صيانة لعصمته اى يجب ان يستغفر النبي له صيانة
لعصمته والا يلزم مخالفته لامر الله تعالى فلا تكون عصمته
مصونة ويقبل منه صلى الله عليه وسلم ذلك الاستغفار
تحصيلا لمرضاته صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ولسوف
يعطيك ربك فترضى واذا استغفر النبي لصاحب الكبيرة و

يقبل منه

بلغ

يقبل منه استغفاره فثبت شفاعته صلى الله عليه وسلم له
وهو المطلوب وقوله صلى الله عليه وسلم اشارة الى الوجه
الثاني اى قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي
يدل على شفاعته صلى الله عليه وسلم لجميع اهل الكبائر
ومنهم صاحب الكبيرة قبل التوبة فثبت شفاعته صلى
الله عليه وسلم له وهو المطلوب احتجوا اى احتج المعتزلة
على مدعاهم ان شفاعته صلى الله عليه وسلم لا تؤثر
في اسقاط العذاب عن المستحق له بقوله تعالى و
اتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولو اثرت
شفاعته لاجزت نفس عن نفس شيئا لكنه باطل بالآية
وقوله وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع والفاسق
ظالم لان الفسق ظلم فدلت الآية على ان لا شفيع
للفاسق مطلقا وقوله من قبل ان يأتي يوم لا بيع
فيه ولا خلة ولا شفاعة فانه ينفي الشفاعة مطلقا وقوله
وما للظالمين من انصار والشفيع ناصر فيلزم من
نفي الناصر نفي الشفيع واجيب عن الآيات بانها غير
عامة في الاعيان اى في جميع الاشخاص ولا في الازمان
اى في جميع الاوقات فلا يشمل محل النزاع لجواز
تخصيصها ببعض ووقت وان ثبت عمومها فهي
مخصوصة بما ذكرناه من الآيات الدالة على اثبات
الشفاعة لبعض في بعض الاوقات جمعا بين الادلة
المبحث السادس في اثبات عذاب القبر وهو عذاب
بعد الموت وقبل البعثة يدل عليه قوله تعالى في شان
آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا و
يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب

فانه يدل صريحا على عذاب بعد الموت وقبل البعث
والا لتكرر وقوله يوم تقوم الساعة تثبت عذاب القبر
وفي قوم نوح اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب
فيدل على ان الادخال في النار عقيب الاغراق وهو
قبل البعث وقوله حكاية عن اهل النار ربنا امتنا
اثنتين واحييتنا اثنتين وذلك دليل على ان في
القبر حيوة وموتا آخر سوى الموت الدنيوي والحيوة
التي بعد البعث والا لم يكن الاحياء مرتين وكذا الاماتة
فان قيل فعلى هذا يكون الاحياء ثلثا قلنا التخصيص
بعدد لا يثبت الزائد ولا ينفيه احتج المخالف للقول
بعذاب القبر بقوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو عذبهم في القبر لصاروا
احياء اذ تعذيب الجماد غير معقول ولو صاروا احياء
لذاقوا موتتين لا موتة واحدة وقوله وما انت بمسمع
من في القبور فان ذلك يدل على ان ليس في القبر
حيوة والا لامكن اسماعه لكنه منفي بالآية واجيب
عن الاول بان معناه ان معنى لا يذوقون ان نعيم
اهل الجنة لا ينقطع بالموت كما انقطع نعيم الدنيا به
فمعنى لا يذوقون لا يتنغص عيشهم ولذتهم بالموت
كما في الدنيا لا وحدة الموت اذ ليس المراد منه
وحدة الموت فان الله تعالى احيى كثيرا من الناس
في زمن موسى وعيسى عليهما السلام كما هو مذكور
في القصص واماتهم بعد الاحياء ثانيا وذلك يدل
على تعدد الموت والجيب عن الثاني ان عدم اسماعه
صلى الله عليه وسلم لهم لا يستلزم عدم ادراك المدفون

في القبر

في القبر وعدم حيوته لجواز ان يكون عدم الاسماع بكون القبر
مانعا عن وصول الصوت اليه خاتمة المبحث السابع في سائر
السمعيات من الصراط والميزان وتطاير الكتب واحوال
الجنة والنار والاصل فيها انها امور ممكنة في حد ذاتها اخبر
الصادق عن وقوعها فيكون حقا والا لم يكن المخبر
صادقا لكنه صادق المبحث الثامن في الاسماء الشرعية
هنا كخاتمة لمباحث السالفة الايمان في اللغة التصديق بالقلب
يقال هو مؤمن بكذا اي مصدق به ومنه قوله تعالى وما
انت بمؤمن لنا اي بمصدق وفي الشرع عبارة عن تصديق
خاص هو تصديق الرسل بكل ما علم مجيئهم به الايمان
اى م
تصديق نسائي بكل ما علم مجيء الرسول به عندنا اي الاشاعرة
والمراد التصديق بكل ما علم ضرورة مجيئهم به كالصلوات
الخمس والصوم وغيرها قيد به لان منكر ما ليس كذلك ليس
بكافر كالاجتهاديات والمراد بالضرورة ان ذلك يكون
مشهورا بحيث يعلم المتدينون وغيرهم ان ذلك مما جاء به
الرسل والايمان عبارة عن كلمتي الشهادة اي التلفظ بها
عند الكرامية وعن امتثال الواجبات والاجتناب عن
المحرمات والمنهيات عند المعتزلة وعن مجموع ذلك
المذكور اي التصديق القلبي والتلفظ بالكلمتين و
الامتثال والاجتناب عند اكثر السلف قالوا الايمان تصديق
بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان وقد يضبط الخلاف
فيه بان يقال اما اسم لعمل القلب او الجوارح او المجموع
الايمان م
والاول اما اسم ~~للتصديق الخاص بالجنان~~ للمعرفة او
التصديق والاول مذهب الامامية والثاني مذهب
الاشاعرة فانه اسم للتصديق الخاص عندهم كما ذكرنا والثاني

وهو العمل اما اسم للقول او لسائر الاعمال والاول مذهب الكرامية
فانهم قالوا هو التلفظ بكلمتي الشهادة والثاني اما اسم لفعل
الواجبات والاجتناب عن المنهيات والمحرمات وهو
مذهب اكثر المعتزلة واما اسم لفعل الطاعات مطلقا وهو
مذهب القاضي عبد الجبار وابي الهذيل والثالث وهو
المجموع هو مذهب اكثر السلف اذا تقرر ذلك فيقال الايمان
عبارة عن التصديق الخاص المذكور والعمل غير داخل في
مفهومه والذي يدل على خروج العمل عن مفهومه اي الايمان
عطفه عليه اي عطف العمل على الايمان في قوله تعالى والذين
آمنوا وعملوا الصالحات حيث عطف العمل اي فعل الواجبات
عليه وقوله والذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا
المحرمات فعطف الاجتناب عن المنهيات على الايمان
في هذه الآية والمعطوف غير المعطوف عليه فيعلم منه عدم
دخول العمل في مفهوم الايمان اذ لو كان داخلا فيه لكان
ذلك العطف تكرارا بلا فائدة واما قوله تعالى وما كان
الله ليضيع ايمانكم هذا اشارة الى جواب دليل من قال ان
العمل داخل في مفهوم الايمان وتقرير دليلهم ان يقال
لو لم يكن العمل بالاركان داخلا في مفهوم الايمان لما جاز
اطلاق لفظ الايمان على الصلوة لكن اطلق في قوله تعالى
وما كان الله ليضيع ايمانكم فان المفسرين قالوا المراد
بالايمان الصلوة الى بيت المقدس والجواب هو ما اشار
اليه بقوله فمعناه ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس اي معنى
الآية ما كان الله ليضيع ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس
فلا يكون ذلك اطلاقا للايمان على الصلوة وايضا اشارة
الى جواب آخر بحمله على الصلوة وحدها اي حمل الايمان

على الصلوة

على الصلوة يكون على طريق المجاز من اطلاق الكل على الجزء
والاصل عدم المجاز وقوله عليه السلام اشارة الى دليل آخر
لهم تقريره ان العمل داخل في الايمان بدليل الحديث وهو
قوله الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في ان ليس
للتصديق المجرد سبعة وسبعون شعبة وظاهر ايضا ان اماطة
الاذى ليس شعبة من التصديق القلبي وكذا قول لا اله
الا الله والجواب عنه ما اشار اليه بقوله فمعناه اي معنى
قوله صلى الله عليه وسلم الايمان شعب الايمان اي شعب الايمان
بضع الحديث وذلك لان اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا
اذ القائل بكون العمل داخلا فيه قال عمل الطاعات والاجتناب
عن المحرمات داخل فيه واماطة الاذى ليس منهما قيل ان
ابا هذيل قال ان الايمان اسم لفعل الطاعات بتمامها واجبة
او مندوبة وح يكون اماطة الاذى منها فقوله وفاقا ليس على
ما ينبغي الباب الثالث من الكتاب الثالث في الامامة
وهي رياسة عامة في الدين والدنيا لشخص من الاشخاص
يخرج بقوله عامة القاضي وبقوله لشخص عن الاشخاص كل
الامة اذا عزلوا الامام بفسقه وفيه مباحث خمسة
المبحث الاول في وجوب نصب الامام اوجبه الامامية و
الاسماعيلية على الله تعالى والمعتزلة والزيدية اوجبوا
نصب الامام علينا اي على العباد عقلا واصحابنا يعني
الاشاعرة اوجبوا نصب الامام علينا سمعا ولم يوجبه
اي نصب الامام الخوارج مطلقا في شيء من الاوقات سواء
كان وقت الامن او وقت ظهور الفتن لنا على ان
نصب الامام واجب علينا سمعا مقامان المقام الاول
بيان وجوبه علينا سمعا والمقام الثاني بيان عدم وجوبه

ليس بسلم هنا النقل فقوله ليس بقوى هنا احمد حتى يكون من اهل الاتفاق فقوله على ما ينبغي تأمل

على الله تعالى اما الاول فلان نصب الامام يرفع ضررا لا يندفع
الا به لان البلاد اذا شغر وخلا عن رئيس قاهر يامر بالطاعات
وينهى عن المعاصي ويدرء ويدفع باس الظلمة اي شدتهم وظلمهم
عن المستضعفين استحوذ واستولى عليهم على اهل ذلك البلد
الشيطان وفشا فيه في البلد الخالي عن الرئيس القاهر الفسوق
والعصيان وشاع ظهر وانتشر الهرج الفتن والقتل و
المرج الاختلاط والاضطراب بين الناس يعلم ذلك من
تتبع العادات فعدم الامام سبب هذه المفاسد والمضار
فوجوده دفع لهذا الضرر الكثير من النفس ودفع الضرر
عن النفس بقدر الامكان والاستطاعة واجب عند من
لا يقول بالحسن والقبح العقليين باجماع الانبياء وباتفاق
العقلاء عند من يقول بالحسن والقبح العقليين ودفع
ذلك الضرر انما هو بنصب الامام فنصبه واجب وهو
المطلوب قيل كون ذلك الدليل سمعيا انه تمسك في بيان
وجوب دفع الضرر عن النفس باجماع الانبياء المتوقف
حجيته على السمع فان قيل ويحتمل اي يمكن ان في نصب الامام
مصالح مذكورة تحتمل فيه مفاسد ايضا اذ ربما استنكف
الناس عن طاعته فيزداد الفساد بردع الناس له او يستولي
هو عليهم على الناس فيظلمهم ويظهر الشر والفساد بسبب
ظلمه او يحتاج هو لرفع المعارضين له اذا ظهر وتقوية الرياسة
اي تقوية رياسته حتى لا تزول عنه الى مزيد مال فيغصب منهم
من الناس اموالهم سيما من الضعفاء واذا كان نصب الامام
محتمل للمصالح والمفاسد فيتعارضان ويتساقطان فلا يجب
نصبه قلنا في الجواب هذه الاحتمالات المذكورة الموجبة
للمفاسد وان كانت جائزة لكنها احتمالات مرجوحة
مكثورة باحتمالات المصالح فان احتمالات المصالح اكثر من

احتمالات

احتمالات المفاسد بكثير وترك الخير الكثير لاجل الشر الكثير
القليل شر كثير واما الثاني وهو ان نصب الامام لا يجب
على الله فلما بينا من قبل انه لا يجب على الله شيء بل هو الموجب
لكل شيء واذا لم يجب نصبه على الله مع ان نصبه موجب
لدفع المفاسد فوجب نصبه علينا وهو المطلوب احتجت
الامامية على ان نصب الامام واجب على الله تعالى بانه
اي بان نصب الامام لطف لان وجوده سبب مقرب
للناس الى الطاعة ومبعد عن المعصية والمراد باللطف
ذلك وانما قلنا ان وجود الامام سبب مقرب لما ذكر
لانه معلوم بعد استقراء العادات انه اذا كان للخلق امام
قاهر يمنعهم عن الفجور ويحثهم على الخيرات كان حال
المكلف الى قبول الطاعات والاحتراز عن المعاصي اقرب
مما اذا لم يوجد امام فنصب الامام لطف واللطف على
الله واجب قياسا على التمكين والجامع بينهما ازالة عذر
المكلف قيل في توضيح ذلك ان من اتخذ ضيافة للناس
وقد علم انه لا يحضر احد ضيافته الا بان يذهب اليه المضيف
بنفسه وطلب حضوره فان لم يذهب المضيف اليه علم انه
لا يريد حضوره فيها فكذلك فيما نحن فيه لانه اذا اراد الله
من العبد الطاعة والاجتناب عن المعصية وعلم ان العبد
لا يقدم على الاول ولا ينزجر عن الثاني الا اذا نصب اماما
يدعوه الى الطاعة ويمنعه عن المعصية واذا لم ينصبه فيمكن المكلف
ان يقول انه تعالى ما اراد مني فعل الخير لانه ما مكنني
منه فكما ان التمكين واجب عليه تعالى لدفع عذر المكلف
فكذلك اللطف واجب عليه لذلك والجواب عنه اولا انا
يقال لا نم ان نصب الامام لطف وانما يكون لطفا لو خلا

ان يقول لو اراد الله مني الطاعة لنصب اماما فلو لم ينصبه لم يرد كما انه تمكين صح

عن المفاسد لكنه ممنوع وايضا لا نم ان اللطف على الله
واجب لما بينا انه لا يجب عليه شيء ولا نم ان التمكين
واجب عليه تعالى ليقاس اللطف عليه والجواب ثانيا
بعد تسليم هذه المقدمات الباطلة ان اللطف الذى
ذكرتم فى بيان ان نصب الامام لطف انما يحصل بوجود
امام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه وانتم لا توجبونه
اى مثل هذا الامام والامام الذى توجبونه وتقولون
ان نصبه لطف لم يوجد بعد كيف ولم يتمكن ولم يوجد
من عهد النبوة الى ايامنا هذا امام على ما وصفوه
فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما عقلا
على رايكم لكن ذلك باطل بالاتفاق المبحث الثانى فى صفات
الائمة وهى تسع الصفة الاولى ان يكون الامام مجتهدا
فى اصول الدين وفروعه ليتمكن من ايراد الدلائل
وحل الشكوك فى الاصول ويتمكن من الحكم والفتوى فى
الوقائع فى الفروع الصفة الثانية ان يكون الامام
ذا راى وتدبير بتدبير الحرب والسلم اى الصلح وسائر
الامور السياسية فيشتد فى موضع الشدة ويرحم ويلين
فى موضع اللين والرحمة كما قال تعالى فى صفة اصحاب
النبى صلى الله عليه وسلم والذين آمنوا معه اشداء
على الكفار رحماء بينهم الصفة الثالثة ان يكون الامام
شجاعا لا يجبن عن القيام بالحرب وعند ملاقاة العدو
ولا يضعف قلبه عن اقامة الحدود لا يتهور بحيث
يلقى النفس فى التهلكة وجمع من الاصحاب تساهلوا
فى الصفات الثلث المذكورة وقالوا لو لم يكن فى الامام
هذه الصفات الثلث فح ينيب من كان موصوفا بها

فانه يحصل

فانه يحصل الغرض بذلك الصفة الرابعة ان يكون الامام
عدلا فى الظاهر لانه متصرف فى رقاب الناس واموالهم
وابضاعهم فلو لم يكن عدلا لتصرف فيهم بحسب اغراض
نفسه لا بحسب العدالة فيلزم تضييع حقوق الخلق
قيل ومنه يعلم الاسلام بالطريق الاولى الصفة الخامسة
و السادسة العقل والبلوغ لان المجنون لا يصلح
لان يقوم بمصالح الناس والامام وجب ان يكون
كذلك وايضا هو مستحقر بين الناس والامام يجب
ان يكون متعظما بينهم ليطاعوه وكذلك الصبى مستحقر
غير صالح لان يقوم بامور الناس لعدم وقوفه الصفة السابعة
الذكورة فانهن اى النساء ناقصات عقل ودين كما
جاء فى الحديث والامام يجب ان يكون كاملا فيهما الصفة
الثامنة الحرية لان العبد مستحقر بين الناس و
الامام يجب ان يكون معظما عندهم ليطاعوه وكذلك
العبد مشتغل بخدمة السيد والامام يجب ان يكون
فارغا من خدمة الغير ليشتغل بمصالح الناس الصفة
التاسعة كونه قرشيا خلافا للخوارج وجمع من المعتزلة
فانهم لم يشترطوا كون الامام قرشيا لنا على ان الامام
قرشى قوله عليه السلام الائمة من قريش واللام فى
الجمع حيث لا عهد للعموم والاستغراق كما نقل عن
ائمة النحو وههنا لا عهد فيكون للاستغراق فمعناه
ان كل امام من قريش وهذا ظاهره خبر ومعناه حكم
وقوله صلى الله عليه وسلم الولاة من قريش ما اطاعوا
الله واستقاموا لامره والتقريب كما فى الاول ولا يشترط
فيهم اى فى الائمة العصمة وقد عرفت معناها خلافا

الصفة م

للاسمعيلية والاثناعشرية اي الاماصية فانهم اشترطوا
وجوب العصمة فيهم لنا على عدم اشتراطها انا سنبين
ان شاء الله امامة ابي بكر رضي الله عنه والامة اجمعت
على كونه غير واجب العصمة لا على انه غير معصوم ٥
فلا يكون وجوب العصمة شرطا له والا لما كان ٥
اماما حقا احتجوا اي القائلون باشتراط وجوب
العصمة في الامام اولا بان وجه الحاجة اليه الى الامام
اما لان المعارف الالهية لا تعلم الا منه كما هو مذهب
اصحاب التعليم اي الاسماعلية او تعليم اي والحاجة اليه
لتعليم الواجبات العقلية او تقريب الخلق الى ٥
الطاعات كما هو مذهب الاثناعشرية اي الامامية
وذلك بتمامه لا يحصل الا اذا كان الامام معصوما
ليمكن الاعتماد بفعله وقوله واحتجوا ثانيا بان
احتياج الناس الى الامام لجواز الخطاء عليهم فلو جاز
الخطاء عليه على الامام ايضا لاحتاج الى امام اخر ويتسلسل
وهو محال واحتجوا ثالثا بقوله تعالى لابرهيم اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين
فان الاية يدل على ان الامامة لا تصل الى الظالم والفاسق
ظالم فيدل على ان الامامة لا تصل الى الفاسق فدلت
على كون الامام واجب العصمة واجيب عن الاولين
بمنع المقدمات اما في الاول فان يقال لا نم ان وجه
الحاجة الى الامام ينحصر فيما ذكر وان سلم فلا نم انه
يستلزم وجوب العصمة لم لا يكفي في ذلك العدالة التي
بها يمكن الاعتماد بفعله وقوله وفي الثاني انا لا نم
انه لو جاز الخطاء عليه لاحتاج الى امام اخر فان ابا بكر

كان اماما كما سيجي مع جواز الخطاء عليه على ما قيل ٥
ولم يحتج الى امام اخر والا لم يصح امامته حقا وعن الثالث
يجاب بان الاية تدل على ان شرطا ان لا يكون مشتغلا
بالذنوب التي يبطل وينقطع به اي بالاشتغال بها العدالة
لا ان يكون معصوما لان من لا يكون مشتغلا بالذنب
اعم من المعصوم ولا يلزم من اشتراط العام اشتراط ٥
الخاص كما لا يخفى المبحث الثالث فيما يحصل به الامامة
الاجماع حاصل على ان تنصيص الله ورسوله وكذا تنصيص
الامام السابق على امامة شخص اسباب مستقلة ٥
في ذلك اي في حصول الامامة للمنصوص عليه انما ٥
الخلاف فيما اذا بايعت الامة شخصا مستعدا لها للامامة
او استولى شخص مستعد للامامة بشوكته على خطط
الاسلام هل يصير ذلك سببا للامامة ام لا فقال بهما
اي بامامة من بايع الامة له او استولى بشوكته اصحابنا
الاشاعرة والمعتزلة لحصول المقصود من الامامة
وهو دفع الضرر المتقدم ذكره بهما ولو لم يحصل المقصود
بهما لم يكونا مستقلين للامامة لم يكن غرض كذلك حقا
وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما وانكرت الامامية ذلك اي حصول الامامة
بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته او بايعته
الامة بالاختيار بل يجب عندهم كون الامام منصوصا عليه
بقول الله او الرسول واحتجوا اي الامامية على ان الامامة
لا تحصل بطريق من الامور المذكورة الا بتنصيص الله
ورسوله بوجوه اربعة الوجه الاول ان اهل البيعة
اي الذين يبايعون مع الامام لا تصرف لهم في امر غيرهم

من آحاد الامة فی اقل مهمّ لهم فكيف يولونه اى الغير على
آحاد الامة يعنى من لا قدرة له تصرف فی امر غيره باقل شیء
كيف يقدر على تولية شخص بحيث يتصرف فيهم كما شاء
الوجه الثانی ان الامامة لا بد وان تثبت بالنص وذلك
ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضی الى الفتنة المنافية
لنصب الامام لاحتمال ان يبايع كل فرد كاهل بلد شخصا واهل
بلد آخر بايعوا شخصا آخر وقال اهل كل بلد الامام يجب ان
يكون منا ويقع بينهم التحارب والتقاتل واما اذا كان منصوصا
من الله ورسوله فلا يتصور ذلك الوجه الثالث ان منصب
القضاء مع كونه ادون من منصب الامامة لا يحصل بالبيعة
بل انما يحصل باذن الامام وتنصيصه فكذا الامامة لا تحصل
منصبها بالبيعة بل عدم حصول منصب الامامة بالبيعة اولى
لانه اعظم واعلى من منصب القضاء الوجه الرابع ان الامامة
بالبيعة لا تحصل الا بقول الله ورسوله اذ الامام نائب الله
ورسوله فلا يثبت خلافته وامامته الا بقول الله او بقول
رسوله لان نيابة احد لغيره انما تحصل باذنه واجيب عن
الوجه الاول بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد لا
تصرف له فی امر المدعى عليه والحاكم بقوله يصير قادرا على
التصرف فيه وعن الثانی انا لا نم ان البيعة قد تفضی الى
الفتنة لجواز ان الفتنة تندفع بترجيح الاعلم الاورع الازهد
وان تساووا فی ذلك فيترجح الاسن الاقرب الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم كما رجح الصحابة رضى الله عنهم ابا بكر
رضى الله عنه على سعد بن عبادة حين قالت الانصار منا
امير ومنكم امير فقال المهاجرون الائمة من قريش وعن
الثالث بمنع الاصل اى لا نم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة

كيف

كيف والاتفاق على جواز التحكيم سيما اذا شغرت البلاد و
خلت عن الامام لانه حينئذ يجب نصب القاضی بالبيعة لاحتياج
الناس الى من يرجع اليه فی الخصومات واذا بطل الاصل
فسد القياس وعن الرابع سلمنا ان نيابة احد الغير لا
تحصل الا باذنه لكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة
شخصا للامامة او ظهور الشوكة فی شخص واستيلائه على
خطط الاسلام كاشفا عن كونه اى كون ذلك الشخص اماما
من عند الله نائبا لله تعالى ورسوله ودليلا عليه على كونه
نائبا لا بد لنفی ذلك الاحتمال من دليل المبحث الرابع فی
اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابو بكر رضى الله عنه وخالفت الشيعة فيه جمهور
المسلمين ويدل عليه اى على ان الامام بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم ابو بكر وجوه خمسة الاول قوله تعالى وعد
الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فی
الارض كما استخلف الذين من قبلكم وليمكنن لهم دينهم
الذى ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وجه
الاستدلال بالآية ان الله تعالى وعد بعضا من الصحابة
بالاستخلاف والتمكين والامن بعد الخوف بدليل قوله
منكم فانه خطاب للصحابة فالموعود من الصحابة بالاستخلاف
والتمكين اما على رضى الله عنه ومن قام بالامر بعده اى بعد
على كمعوية ومروان او ابو بكر رضى الله عنه ومن بعده من
الخلفاء الثلاث عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم والاول
وهو ان يكون المراد عليا ومن بعده باطل اجماعا اما
عندنا فلصحة امامة ابى بكر ومن بعده من الثلاثة واما
عند الخصم فان معوية ومروان لم يكونا من الذين

آمنوا وعملوا الصالحات فتعيّن الثاني وهو ان يكون المراد
ابا بكر ومن بعده فثبت امامة ابى بكر وهو المطلوب الوجه
الثانى قوله تعالى خطابا للمخلفين من الاعراب المذكورين
فى الاية السابقة ستدعون الى قوم اولى باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون وجه الاستدلال ان يقال والداعى المحظور
الممنوع مخالفته لقوله تعالى فان تتولوا كما توليتم من قبل
يعذبكم عذابا اليما فانه يدل على ان التولى والمخالفة موجب
للعذاب فالتولى والمخالفة حرام فذلك الداعى الذى
مخالفته حرام ليس محمد صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى
خطابا له صلى الله عليه وسلم قل لن تتبعونا فانه يدل على منع
الرسول صلى الله عليه وسلم اياهم عن الاتباع له فلا يدعوهم
الى قوم اولى باس شديد والا لزم التناقض ولا على رضى الله عنه
اى وكذلك الداعى المحظور مخالفته ليس بعلى رضى الله عنه
لانه رضى الله عنه ما حارب الكفار فى ايام خلافته ولا اى
ليس الداعى من ملك بعده اى بعد على رضى الله عنه وفاقا
فتعين ان يكون الداعى المحظور مخالفته من كان قبله
اى قبل على رضى الله عنه وبعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو ابو بكر رضى الله عنه ومن بعده من الخلفاء واوجب
الله تعالى طاعة ذلك الداعى بقوله فان تطيعوا يؤتكم الله
اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا
اليما واذا كانت طاعته واجبة ثبتت امامته وهو المطلوب
الوجه الثالث انه صلى الله عليه استخلفه اى ابا بكر رضى الله عنه
فى الصلوة ايام مرضه كما هو المشهور وما عزله عن ذلك
فبقى كونه خليفة فى الصلوة بعد وفاته صلى الله عليه وسلم
واذا ثبت خلافته فيها ثبت فى غيرها لعدم القائل بالفصل

والفرق

والفرق الوجه الرابع قوله صلى الله عليه وسلم الخلافة بعدى ثلثون
سنة ثم يصير بعد ذلك ملكا عضوضا اى ملكا فيه الظلم على الرعية
كانه يعضهم عضا وكان خلافة الشيخين ابى بكر وعمر رضى الله
عنهما ثلث عشر سنة لابى بكر سنتان والباقى لعمر وكان خلافة
عثمان رضى الله عنه اثنى عشر وخلافة على رضى الله عنه خمس سنين
وهذا دليل واضح على خلافة الائمة الاربعة رضوان الله تعالى
عليهم اجمعين الوجه الخامس ان الامة اجمعوا على امامة
احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلى والعباس وبطل القول
بامامة على والعباس فتعين القول بامامة ابى بكر
اما الاجماع فمشهور فى كتب السير والتواريخ واما بطلان القول
بامامتهما اى امامة على والعباس فانه لو كان الحق لاحدهما
لنازع ابا بكر لان ترك المنازعة حينئذ يكون معصية موجبة
لعزلهما وناظره اى ناظر احدهما ابا بكر واظهر عليه حجته ولم
يرض بخلافته اى بخلافة ابى بكر فانها لم تكن حقة حينئذ فتكون ظلما
ولا يجوز الرضا بالظلم فان الرضا بالظلم ظلم لكن كل منهما لم ينازعه
ورضى بخلافته فتكون خلافته وامامته حقة وهو المطلوب
قيل اعتراض من قبل الشيعة على الدليل المذكور الحق كان لعلى
الا انه اعرض عنه عن حقه تقية اى اتقاء على نفسه لانه لم
يكن قادرا على طلب حقه والتقية عند عدم القدرة جائزة
قلنا كيف يجوز لعلى رضى الله عنه ترك حقه تقية وكان هو فى
غاية الشجاعة والشهامة وكانت فاطمة الزهراء رضى الله عنها
مع علو شانها زوجة له واكثر صناديد قريش وساداتهم معه
كالحسن والحسين والعباس مع علو منصبه معه فانه قال
له اى قال عباس لعلى امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس
بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع

غاية شجاعته سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابى بكر وابو سفيان
رئيس مكة ورأس بنى امية قال ارضيتم يا بنى عبد مناف ان يلى
عليكم تيم يعنى ابا بكر فانه من قبيلة تيم بن مرة هذا حال على
فانه علم من ذلك انه قادر على طلب حقه واما حال ابى بكر ه
فاشار اليه بقوله والانصار نازعهم ابو بكر اى نازع ابو بكر الانصار
حين قالوا منا امير ومنكم امير ومنعهم اى ابو بكر منعهم الخلافة
حتى لا يكون منهم امير فقال لهم الائمة من قريش فيكون
الانصار ح ليس مع ابى بكر بل اعداء له وكان ابو بكر شيخا
ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان فلا يكون
التقية جائزة على ذلك الحال احتجت الشيعة على امامة على
كرم الله وجهه بوجوه ستة الوجه الاول قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون
الزكوة وهم راكعون وجه الاستدلال به ان يقال فالمراد
من الولى المذكور فى الآية اما الناصر والمحب مثل قوله تعالى
والمؤمنون بعضهم اولياء بعض اى ناصر بعض ومحبه
او المراد من الولى فى الآية المتصرف فى الامور لقوله صلى
الله عليه وسلم السلطان ولى من لا ولى له اى هو المتصرف
لمن لا متصرف له وقوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن
وليها فنكاحها باطل فانه بمعنى المتصرف ولم يحمل الولى على
غير هذين المعنيين تقليلا للاشتراك اذ الاشتراك خلاف
الاصل فتعين المعنيان والاول وهو ان يكون بمعنى الناصر
باطل لان كلمة انما للحصر باتفاق اهل العربية واذا كان الولى
بمعنى الناصر لا معنى لحصره فى الله والرسول والمؤمن الموصوف
بما ذكر فى الآية لعدم اختصاص النصرة بالمذكور فى الآية اذ
جميع الصحابة كانوا ناصرين للمؤمنين فتعين الثانى وهو

ان يكون







گر ۵۶×۵=۲۸۳

گفتم لبت گم کرده دلم را تو برده؟
گفتا چه لب چه دل به پریشانی کردید